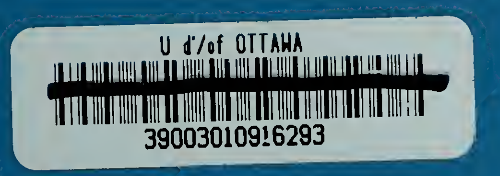
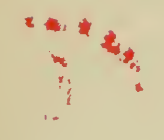

U d'/of OTTAWA
39003010916293

30/11/66

MANUEL DE THÉOLOGIE MYSTIQUE





R. P. ARTHUR DEVINE
PASSIONNISTE
AUTEUR DE « LA VIE MONASTIQUE », DU « CREDO EXPLIQUÉ », ETC..



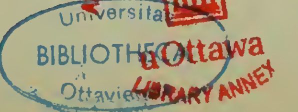
MANUEL
DE
Théologie Mystique
OU LES
Grâces extraordinaires de la Vie Surnaturelle expliquées

Ouvrage traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'Auteur

PAR L'ABBÉ C. MAILLET,
ancien professeur d'anglais



AVIGNON
AUBANEL FRÈRES, IMPRIMEURS DE N. S. P. LE PAPE
1912



Autorisations pour l'édition en anglais.

Nihil Obstat :

JOSEPHUS SMITH, C. P.,
Censor Deputatus.

Imprimatur :

† HERBERTUS, Cardinalis VAUGHAN,
Archiepiscopus Westmonast.

Die 28 Aprilis, 1903.

Imprimatur :

† ADOLPHE, Év. de Belley.

Belley, 6 Septembre 1911.



Préface du Traducteur

« Le *Manuel de Théologie Mystique* du R. P. Devine vient heureusement compléter la série des ouvrages théologiques que l'auteur a successivement livrés au public depuis quelques années. Comme les précédents, cet ouvrage se recommande par la sûreté de la doctrine, empruntée aux meilleures sources, et particulièrement par les conseils pratiques et pieux dont ce théologien, préoccupé du bien des âmes, a soin d'accompagner ses conclusions spéculatives. Chez lui, la sécheresse de la méthode purement scientifique trouve un agréable correctif et une diversion pleine d'intérêt dans les exhortations, les exemples tirés de la vie des saints les plus

propres à inspirer la ferveur et l'amour des choses divines. Son *Manuel* est un résumé suffisamment complet de tout ce qu'ont écrit sur les *Grâces de la vie mystique* les théologiens et les maîtres de la vie spirituelle, tant anciens que modernes. Il met largement à contribution leur enseignement, leur fait de nombreux emprunts, les explique les uns par les autres, et, dans cette matière si délicate et si difficile, embrasse l'opinion des docteurs les plus autorisés. Le traité de Benoît XIV sur la *Vertu Héroïque* lui sert de guide dans l'exposition des phénomènes mystiques, *visions, voix, révélations, prophéties, miracles,* dont sont favorisées les âmes contemplatives. Les découvertes de la psychologie contemporaine lui ont fourni aussi d'utiles renseignements pour élucider beaucoup de faits de la vie mystique. Bref, son *Manuel*, où se trouve condensée la matière de nombreux ouvrages, mérite d'être lu et goûté, non seulement par les pasteurs des âmes, mais par tous les fidèles qui aspirent à l'union la plus parfaite avec Dieu dans la prière.

M. l'Abbé Maillet, familiarisé depuis longtemps avec les écrits du docte et pieux Passionniste, complète heureusement à son tour la série de ses précédentes traductions par celle de ce précieux Manuel. »

Sur ce rapport d'un professeur des plus compétents, S. G. Monseigneur Manier a bieu voulu donner l'*imprimatur* à la présente traduction.

En Angleterre et en Amérique, le *Manuel de Théologie Mystique* du R. P. Devine a reçu un accueil très favorable. Nous ne signalerons que les articles de quelques-uns des principaux périodiques.

La **Dublin Review**, dit que « sans examiner si ce volume répond ou non à un besoin urgent, il est un témoignage remarquable de la patience et de la piété, non moins que de l'activité de l'auteur. » Après un abrégé du *Manuel*, la célèbre Revue conclut : « Il est composé de main de maître, d'une manière intelligente, et montre que l'auteur ne s'est point laissé effrayer par l'étendue et la gravité de son sujet, mais qu'il le possède parfaitement... Les directeurs et les âmes pieuses, vivant dans le cloître ou dans le monde, trouveront dans ce volume une véritable mine de pensées et d'encouragements spirituels. En explorant cette mine, les uns et les autres ne manqueront pas d'apprendre beaucoup de choses sur les sublimes opérations de l'Esprit-Saint dans l'âme chrétienne. »

Le **Catholic University Bulletin**, Washington, déclare que ce volume est inséparable du *Manuel de Théologie Ascétique* auquel il fait suite. Étudiant chacune des quatre parties de l'ouvrage, le *Bulletin* fait remarquer l'heureuse ordonnance des matières, le soin et la clarté avec lesquels chaque question est traitée, le choix judicieux des citations empruntées aux auteurs les plus autorisés, et des exemples tirés de la vie des saints. Il termine son étude par ces mots : « C'est un plaisir de recommander cet ouvrage du R. P. Devine avec tous les éloges qu'il mérite pour la clarté de l'exposition,

l'énoncé si juste des principes dogmatiques et les précieuses règles de discernement spirituel dont il abonde. Ce n'est pas une tâche facile que de réunir toutes ces questions, de les condenser en un volume de ce genre, et de grouper autour d'elles les résultats pratiques de la science moderne. Ceux qui liront ce *Manuel* en apprécieront la valeur; elle n'échappera pas à cette foule d'âmes auxquelles sont peut-être fermées les nombreuses sources qu'il met à leur portée. »

The Irish Ecclesiastical Record. — Un article de plusieurs pages débute ainsi : « L'auteur de cet ouvrage n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. Il a déjà écrit de nombreux volumes religieux dont nous avons eu la satisfaction, à différentes époques, de faire ressortir le mérite aux yeux du public. » Une étude assez détaillée et fort intéressante des quatre parties du *Manuel,* nous amène à cette conclusion : « Quelque courte et imparfaite que soit cette analyse, elle permettra à nos lecteurs de se faire une idée du but et du contenu de ce volume. C'est une synthèse des principes qui gouvernent la vie supérieure du mystique, et nous croyons que l'auteur a atteint la fin qu'il s'était proposée. Car, lorsqu'on a lu ce livre, le mysticisme devient simple, facile à comprendre; les voies qui y conduisent semblent aussi directes que commodes. Nous sommes convaincu que ce volume sera d'un grand secours à ceux qui aspirent à s'engager dans les voies difficiles de cette vie éminente de la contemplation. Il sera même utile à ceux qui opèrent leur salut en suivant des voies plus humbles. Entre le mystique et le chrétien ordinaire, il n'y a qu'une différence de degrés. Car, comme dit l'auteur de la *Psychologie des Saints,* le mysticisme n'est pas autre chose que l'amour de Dieu. Dès lors, quiconque aime Dieu est plus ou moins mystique. La seule différence consiste en ce que, pendant que le chrétien ordinaire laisse les préoccupations et les intérêts du monde entraver sa vie et l'arrêter dans ses élans vers les sommets plus élevés, la vie mystique est tout entière pénétrée et inspirée par l'amour de Dieu. »

Nous nous en tiendrons à ces témoignages qui pourraient devenir fastidieux, sans rien ajouter à la réputation du R. P. Devine. Nous avons confiance que les lecteurs français feront à ce *Manuel* un accueil aussi bienveillant qu'à ses aînés, et que, avec la grâce de Dieu, il fera du bien aux âmes. Le bien des âmes est le désir comme le but de l'auteur : le traducteur n'en a point d'autres.

C. M.

Saint-André-d'Huiriat (Ain).
8 Septembre 1911, fête de la Nativité de la T. S. V.



Préface de l'Auteur

Le volume qu'on va lire complète la série des ouvrages théologiques que l'auteur s'était proposé d'écrire et que, à divers intervalles, il a livré au public depuis quelques années. Il fait suite au *Manuel de Théologie Ascétique*, le dernier paru. L'un peut être regardé comme la base de l'autre, puisque l'ascétisme chrétien est la base du vrai mysticisme, qui suppose une piété réelle et solide, sans laquelle il ne peut y avoir qu'un faux mysticisme et que de faux mystiques. Ces deux branches de la science théologique, bien qu'unies et dépendantes l'une de l'autre, vu qu'elles reposent sur les mêmes principes et que l'une est le complément de l'autre, sont cependant distinctes et peuvent former des traités séparés. La théologie ascétique explique la nature de la vie surnaturelle ordinaire de l'âme, donne des règles pour la direction des âmes pieuses qui tendent à la perfection, selon la voie commune de l'ascétisme

chrétien, par la pratique des vertus théologales et des vertus morales. La théologie mystique a pour objet l'étude des grâces extraordinaires de la vie surnaturelle, l'exposé des règles qui servent à diriger les âmes qu'une faveur spéciale de Dieu appelle à atteindre la perfection par la voie ordinaire du mysticisme. Elle doit aussi s'occuper de quelques phénomènes mystiques qui manifestent la prédilection de Dieu pour ces âmes, tels que : visions, voix, révélations, prophéties et miracles. Ces deux branches de la théologie, que nous appelons mystique, embrassent toute la doctrine catholique de l'Église, sur les divers degrés de la perfection chrétienne, telle que l'enseignent et l'expliquent les théologiens et les auteurs qui se sont occupés de spiritualité ; elles comprennent aussi les moyens nécessaires pour coopérer aux grâces ordinaires et extraordinaires que Dieu confère aux âmes pendant cette vie.

L'ordre suivi dans cet ouvrage est celui du compendium du *Directoire Mystique*, de J. B. Scaramelli, par le R. P. F. V. Voss, prêtre de la Congrégation des Saints Cœurs de Jésus et de Marie. L'ouvrage se partage en quatre parties :

La première partie traite de la théologie mystique en général, de la contemplation en général, de ses divisions, de ses objets, de ses causes ou principes, et de ses fruits ou effets.

La seconde partie est consacrée à la préparation et aux dispositions nécessaires pour la contemplation.

Elle comprend la prière et la méditation, la mortification, la purification active et passive.

La troisième partie fait aborder au lecteur la considération des différents degrés de la contemplation et le conduit du premier au dernier degré de ce mode sublime et infus de la prière. Pour la hiérarchie des degrés de la contemplation, quant à l'ordre et au nombre, comme pour la disposition des quatre parties de l'ouvrage, nous avons suivi la méthode de Scaramelli.

La quatrième partie fait suite à l'étude de la contemplation infuse et traite de phénomènes qui sont distincts de la contemplation, mais lui sont cependant connexes, parce que, la plupart du temps, ils se produisent pendant la contemplation, et que ces faveurs sont accordées aux âmes contemplatives plus fréquemment qu'aux autres.

Il semblera, peut-être, qu'il n'est pas logique de considérer la contemplation en elle-même, avant de traiter de la préparation qui la précède communément. Pour nous autoriser à suivre cette méthode, nous avons l'exemple non seulement de Scaramelli, mais encore celui de quelques auteurs plus récents, tels que Ribet et Lejeûne. Cette manière de procéder se justifie aussi par plusieurs raisons. Il est nécessaire d'indiquer tout d'abord, dans un ouvrage sur la théologie mystique, les épreuves qui préparent l'âme à la prière contemplative, parce que ces épreuves étant pleines de dangers et de difficultés pratiques, il

est très important de les connaître pour la direction des âmes. Nous les étudions donc en premier lieu. Une autre raison, c'est que la connaissance de ces préliminaires ne jette que peu de lumière sur le sujet de la contemplation elle-même ; tandis que la connaissance de la contemplation rend leur sens plus clair, plus précis et plus facile. En adoptant cet ordre, nous observons les règles de la démonstration qui procède de ce qui est mieux connu à ce qui est plus obscur. En outre, la contemplation est la fin, le terme ; les épreuves de purification ne sont que la voie et les moyens. Or, on ne saurait bien choisir sa voie, si on ne connaît pas le terme du voyage ; et, les moyens ne signifient quelque chose et ne se justifient qu'autant qu'ils sont ordonnés à la fin.

Les sources auxquelles on peut puiser pour la composition d'un ouvrage de cette nature sont nombreuses et variées, soit parmi les anciens, soit parmi les modernes. L'auteur a largement mis à contribution les auteurs les plus autorisés qu'il avait sous la main ; et, une indication exacte de ces auteurs et de leurs ouvrages se trouvera en notes dans le cours du présent volume. A côté et à la suite de Scaramelli, plusieurs autres ont droit à une mention spéciale, puisqu'ils m'ont servi de guides dans tout ce traité. Ce sont, parmi les Anglais, le P. Baker, de l'Ordre des Bénédictins et le P. W. Hilton, de l'Ordre des Chartreux. La *Sancta Sophia*, ou *Sagesse Sacrée*, du premier, et l'*Échelle de la Perfection*, du second,

m'ont rendu un service que je ne saurais apprécier : j'ai appris beaucoup en leur compagnie et je suis grandement redevable à leur savoir.

Le traité de Benoît XIV, sur la *Vertu Héroïque,* a été fréquemment et largement mis à contribution. C'est sur l'autorité de cet ouvrage que nous appuyons la plupart des opinions et la doctrine que nous exposons à propos des phénomènes mystiques distincts de la contemplation et dont il est question dans la quatrième partie de cet ouvrage. Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse ont été les compagnons les plus assidus de l'auteur pendant tout le cours de son travail ; ils ont été à peu près ses seuls guides quand il s'est agi de traiter des degrés les plus éminents de la contemplation. Nous devons une reconnaissance toute spéciale à la *Théologie Mystique*, de Schram, et aux *Principes de la Vie Religieuse,* du R. P. F. C. Doyle, O. S. B., qui nous ont été d'un grand secours pour élucider certains points assez difficiles sur la prière et la contemplation; et, à ce dernier ouvrage, particulièrement, pour les plans et méthodes d'oraison que cet auteur a tracés avec tant de clarté et de soins. Je cite fréquemment les récents ouvrages français de M. J. Ribet, de M. l'abbé P. Lejeûne et celui de Dom B. M. Maréchaux ; ouvrages non moins dignes d'une sérieuse attention que d'une haute recommandation. En s'attachant à leur méthode de traiter les choses spirituelles pour le fond comme pour la forme, l'auteur s'est efforcé d'adapter son travail à

toutes les exigences modernes. L'étude de la vie spirituelle appartient à tous les âges de l'Église, et la connaissance en est aussi convenable, aussi nécessaire, aussi avantageuse de nos jours, que dans le passé.

Comme on peut le constater sans peine, l'auteur n'a pas eu l'intention ni la prétention de donner un ouvrage nouveau et original; son but a été simplement de résumer en un seul volume, aussi bref que possible, tout ce que d'autres, instruits par l'expérience, ont enseigné dans une foule d'ouvrages remarquables, sur les divers sujets qui sont compris sous le titre de théologie mystique.

Il est vrai que cette branche de la théologie ne s'applique pas à toutes les âmes. Toutes doivent être guidées vers la perfection d'après les règles de la théologie morale; un très grand nombre d'après les règles de la théologie ascétique; il est aussi des âmes privilégiées, appelées de Dieu à marcher dans les voies extraordinaires de la perfection, qui demandent à être guidées d'après les règles de la théologie mystique. De ce fait que la théologie mystique ne s'adresse qu'à un petit nombre, et que les âmes conduites par des voies extraordinaires sont l'exception, se déduit la nécessité et l'utilité de cette science. C'est dans ces cas extraordinaires, où les directeurs des âmes et les âmes elles-mêmes ont besoin de conseils particuliers, d'instructions toutes spéciales, d'un soin et d'une direction à part, que se fait sentir

aussi le réel besoin des livres de ce genre. En outre, et en dehors de son application pratique, la théologie mystique a sa valeur propre au point de vue de la doctrine et de la dévotion. Elle est de nature à conduire les âmes à Dieu, et à les occuper de ce qui est l'objet le plus sublime et le plus noble de leurs aspirations.

Le cardinal Wiseman, dans sa préface à l'édition anglaise des œuvres de saint Jean de la Croix, fait à ce sujet de profondes réflexions :

« Dieu et ses attributs, dit-il, offrent plus de droits, plus de motifs, plus d'attraits, une jouissance plus douce, une récompense plus riche à la contemplation vive et affectueuse, que tout autre objet ou tout autre sujet. Quels que soient les efforts que fait le mathématicien pour diriger son intelligence à la poursuite du vrai ; quelles que soient les délices dont s'enivre le poète dans la jouissance du beau ; quelle que soit l'étendue de la satisfaction que ressent le moraliste, lorsqu'il lui est donné de saisir le bien dans sa nature la plus secrète ; ni le mathématicien, ni le poète, ni le moraliste, dans leurs enthousiasmes respectifs, ne peuvent atteindre à cette élévation sublime, à cette hauteur suprême qui est l'ineffable partage de l'âme dont la contemplation demeure fixée sur le Vrai, le Beau et le Bien infinis et parfaits.

« Pourquoi donc, alors, une source si étendue et si profonde de toute réelle satisfaction de l'esprit, ne deviendrait-elle pas l'objet unique, l'objet suprême, l'objet qui comprend et épuise tous les autres, de la

*

jouissance contemplative? Pourquoi ne se rencontrerait-il pas quelques âmes, ou, pour mieux dire, des âmes nombreuses qui chercheraient là leur occupation, leur consolation, leurs délices; et, pourquoi ne trouveraient-elles pas que cet objet est ce que ne peut être de sa nature aucun autre — un objet inépuisable? Tout autre est limité dans son étendue et dans sa profondeur; ici, point de bornes en aucun sens.

« Si, dès lors, un tel choix n'offre aucune répugnance, puisqu'il a en vue la contemplation, il est naturel qu'il y ait, dans la réalisation de ce choix, des conditions et des lois du genre de celles que nous rencontrons lorsque les puissances mentales s'attachent, pour exercer leurs énergies, à quelque objet inférieur et moins étendu. Ce sera toujours la même marche progressive, souvent fort lente, dans la formation; la même difficulté dans la fixation et la concentration de la pensée, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à s'affranchir des formes et des procédés intermédiaires. Alors, l'esprit devient passif, la formation de la pensée semble spontanée et naturelle et prend la place des procédés laborieux et pénibles.

« Cet état, où Dieu est l'unique occupation de la pensée, représente le degré le plus sublime de la contemplation, le sommet que la théologie mystique se propose de faire atteindre. » [1]

Le docteur séraphique, saint Bonaventure, définit la théologie mystique : « L'extension de l'amour de

1. *Préface aux Œuvres de saint Jean de la Croix*, pp. XVII, XVIII.

Dieu par le désir de l'amour» — *Mystica theologia idem est quod extensio amoris in Deum per amoris desiderium. (De Myst. Theolog. in prologo).* L'homme ici-bas, selon le premier et le plus grand des commandements, devrait aimer Dieu de tout son cœur, de tout son esprit, de toute son âme, et de toutes ses forces. La théologie mystique est une science et une école qui augmente, développe et perfectionne l'amour de Dieu; elle le fait par les désirs du cœur, — désirs fervents, assidus et persévérants; — c'est ce que le saint Docteur veut dire par le désir de l'amour. Celui qui désire sincèrement, ardemment aimer Dieu et le faire aimer par ses semblables; qui s'efforce d'augmenter chaque jour cet amour dans son âme en vue d'arriver à être transformé en la parfaite image de Jésus-Christ; qui reste ainsi étroitement uni à Dieu dans le cours de cette vie terrestre, attendant, dans la pureté et la paix de la conscience, l'union parfaite et incompréhensible dont les saints jouissent dans la gloire : celui-là est l'homme qui possède, ou qui est le mieux disposé à posséder la théologie mystique, à jouir des grâces et des effets de la contemplation infuse à tous ses degrés, et particulièrement aux degrés les plus sublimes de la parfaite union spirituelle qu'elle établit entre l'âme et Dieu.

A. D.

St Joseph's Retreat, Highgate, London, N.
En la fête du Saint-Sacrement, Juin 1903.



Table des Matières

PREMIÈRE PARTIE

La Théologie Mystique et la Contemplation en général.

DEUXIÈME PARTIE

Préparation à la Contemplation.

TROISIÈME PARTIE

Les Degrés de la Contemplation.

QUATRIÈME PARTIE

Les Phénomènes mystiques distincts de la Contemplation.

CONCLUSION





Manuel de Théologie Mystique

PREMIÈRE PARTIE

La Théologie Mystique et la Contemplation en général

CHAPITRE PREMIER

Théologie Mystique : Sens, Objet & Division

I. SENS ET APPLICATION DU MOT « MYSTIQUE ».

Le mot *mystique* signifie quelque chose d'obscur, d'occulte, de mystérieux. On peut dire qu'une personne initiée aux mystères est une personne mystique, et on peut appeler mystique la science qui traite des mystères. Il ne faut pas s'imaginer, d'après cette signification du mot, que, quand on applique ce terme de *mystique* à la science sacrée, il y a dans

l'Église de Jésus-Christ une science occulte dont le secret n'est réservé qu'aux seuls initiés; mais qu'il y a une science du mystérieux qu'on appelle Théologie mystique. On pourrait dire que cette science est secrète, en ce sens que les grandes choses de Dieu sont secrètes. Elles le sont, en effet, à cause de leur sublime grandeur, selon les paroles de notre divin Sauveur : « Que celui qui peut comprendre ceci, le comprenne. [1] — Si vous ne me croyez pas lorsque je vous parle des choses de la terre, comment me croirez-vous quand je vous parlerai des choses du ciel ? » [2] Elles sont secrètes à cause de leur éminente dignité : « C'est que pour vous, il vous a été donné de connaître les choses du ciel; mais pour eux, il ne leur a pas été donné. » [3] Elles sont secrètes encore à cause du manque d'aptitude et de capacité chez l'homme pour les comprendre, selon ces autres paroles : « Gardez-vous bien de donner les choses saintes aux chiens; » [4] et celles-ci de saint Paul : « Je n'ai point employé, en vous parlant et en vous prêchant, les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais les effets sensibles de l'esprit et de la vertu de Dieu.» [5] On peut dire que cette science est occulte, parce qu'elle éclaire de ses lumières les choses secrètes de l'esprit et du cœur ; et parce que les actions des âmes mystiques procèdent de la divine et mystérieuse puissance de Dieu agissant sur ces âmes d'une manière extraordinaire. Ce n'est pas seulement une science secrète et occulte dans le sens que nous venons de dire; c'est encore une science sainte, parce qu'elle est ordonnée à la plus haute sanctification des âmes, suivant les trois voies de la perfection — voie purgative, voie illuminative, et voie unitive.

1. S. Mat. xix, 12. 2. S. Jean. iii, 12. 3. S. Mat. xiii, 11.
4. S. Mat. vii, 6. 5. I Cor. ii, 4.

De nombreux passages des Saintes Écritures dont le sens n'est pas indiqué par les termes eux-mêmes, mais par les mots que les choses expriment, nous offrent un exemple de l'emploi de ce mot, dans son application au sens mystique. C'est ce que veulent dire ces paroles de saint Grégoire : « Le livre des Écritures est écrit en dedans et en dehors; il est écrit en dedans par l'allégorie, en dehors par l'histoire; en dedans, par le sens spirituel; en dehors, par le simple sens littéral. »

2. DÉFINITION, SUJET, MATIÈRE DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE.

Quelques auteurs, se fondant sur cette doctrine que la perfection comprend les trois voies — purgative, illuminative et unitive, — lesquelles correspondent à l'état des commençants, à l'état de ceux qui sont en voie de progrès, et à l'état de ceux qui ont atteint la perfection, — croient qu'il est nécessaire de donner trois définitions de la théologie mystique. Cette opinion suppose que la vie mystique peut appartenir à chacune de ces trois voies, à chacun de ces trois états. Or, je ne vois pas pourquoi les phénomènes mystiques, ou les faveurs de la vie mystique, ne pourraient pas avoir lieu et se manifester dans la vie de ceux qui sont dans l'une ou l'autre de ces voies. Quel que soit l'état de l'âme favorisée, la vie mystique n'en sera pas différente; et, par conséquent, nous pouvons conclure qu'il est permis, et qu'il suffit de donner une seule définition de la théologie mystique. Cette définition s'appliquera, dans les proportions voulues, à chacun des états, principalement, il est vrai, à l'état des parfaits, et, dans un degré moindre, à l'état des commençants et à l'état de ceux qui sont en voie de progrès.

Le mysticisme, considéré dans son ensemble, forme une branche de la théologie; pris dans son sens général, il embrasse toute cette partie de la science sacrée qui expose les principes et formule les règles de la perfection chrétienne, de la vie surnaturelle de l'âme et de son union avec Dieu. Entendue dans ce sens, la théologie mystique se confond avec la théologie ascétique. Mais, en tant que distincte de cette dernière, elle a une signification spéciale et un caractère propre. Limitée à la sphère qui lui est particulière, elle considère uniquement ce qu'il y a de plus élevé de la vie spirituelle. D'après Scaramelli, la direction des âmes, qui avancent dans la perfection par des voies extraordinaires, appartient à la théologie mystique. Rigoureusement parlant, la théologie ascétique n'est pas comprise dans la théologie mystique. La première enseigne les voies ordinaires, les chemins battus de la perfection; la seconde montre les voies extraordinaires, les chemins peu fréquentés : elle est une école dont l'excellence l'emporte sur l'autre. Elle est une science qui enseigne comment, par l'opération extraordinaire de Dieu, on doit déraciner les mauvaises passions de notre nature, et comment l'homme doit, autant qu'il est possible, être transformé en Dieu par la charité parfaite. Elle est l'école qui conduit à l'union mystique les âmes déjà arrivées au troisième degré de la charité, par le moyen de la conformité parfaite avec la volonté de Dieu.

Au troisième degré de la perfection, dans lequel l'âme est dans la voie unitive, nous pouvons considérer deux formes de cet état spirituel. Dans l'un, qui est commun et ordinaire, l'âme est plus active que passive; elle produit des actes de vertu avec la pleine et entière conscience de ce qu'elle fait, avec toute son énergie, aidée, cela va sans dire, du secours de la grâce. Dans l'autre de ces états, on dit que l'âme est

plus passive qu'active, Dieu l'entraînant et la soumettant à l'action extraordinaire, qu'aucun effort humain ne serait capable de réaliser. Il la purifie, l'éclaire, l'enflamme, et souvent permet que de merveilleuses attestations de ces opérations intimes se manifestent au dehors.

C'est la seconde forme ou phase de la vie unitive qui est réellement du ressort de la théologie mystique, suivant l'interprétation générale des docteurs, soit qu'ils la considèrent dans la sphère qui lui est particulièrement propre, soit qu'ils la restreignent à l'union passive ou à la contemplation infuse; expressions diverses, qui, toutes, semble-t-il, pourraient être considérées comme ne signifiant qu'une seule et même chose avec la théologie mystique.

Le cardinal Bona (*Via Compendii ad Deum*, c. III, m. 182, p. 109), parlant de la vie unitive, dit que cette voie de repos, de recueillement et de retraite, conduit à la théologie mystique, c'est-à-dire, à cette sagesse qui ne s'enseigne pas, qui est supérieure à toute sagesse humaine, par laquelle l'âme, sans discussion, reconnaît son Dieu, et le touche, pour ainsi dire, le goûte sans recourir au moindre raisonnement. La théologie mystique est le langage le plus secret de l'âme avec Dieu, etc.. Il ajoute que l'objet de cette science étant aussi abstrait que difficile, et absolument divin, on ne peut pas la confiner dans certaines limites définies, pas plus que la soumettre aux règles rigoureuses de la dialectique.

Lorsqu'on dit que, dans la théologie mystique, on doit considérer l'âme comme plus passive qu'active, il faut encore entendre cette expression convenablement. Nous ne devons jamais supposer que l'âme est entièrement passive, car, dans cet état, l'âme opère en vertu de ses propres facultés, l'intelligence et la volonté, et en vue d'une fin déterminée. Ces facultés reçoivent les faveurs célestes, les dons divins; mais elles

pourraient les refuser. En coopérant à ces faveurs et en ordonnant ses actions à une fin dernière, l'âme est toujours active. Seulement, dans la vie mystique, l'état passif prédomine, parce que, dans cet état, Dieu infuse plus abondamment les grâces surnaturelles, les vertus surnaturelles, les illuminations surnaturelles, qui ne sont pas communes à tous les justes.

Le Rév. P. F. V. Voss, dans son Compendium du *Directoire Mystique*, de Scaramelli, donne de la théologie mystique l'explication suivante : « L'homme est composé d'un corps et d'une âme; il tient le milieu entre le monde de la matière et le monde des esprits; il appartient à l'un et à l'autre. Il habite, ici-bas, dans le monde de la matière; et il tend, pour l'avenir, au monde des esprits. Après avoir habité quelque temps dans le monde de la matière, il dépose la partie matérielle de son être aux portes de la mort; et, passant par la mort, il entre dans le monde des esprits. Le corps, qui est sa partie matérielle, doit être dissous avant d'être revêtu d'une certaine spiritualité. C'est ce qui arrive lorsque, au moment de la résurrection, il devient par la toute-puissance de Dieu un corps incorruptible qui, uni de nouveau à l'âme, peut entrer ainsi dans le monde des esprits. Mais on conçoit un mode d'agir extraordinaire de cette même Providence en vertu duquel l'homme même vivant ici-bas, soit introduit, corps et âme, dans le monde des esprits, par une voie spéciale qui s'appelle mystique. »

3. DIVISION DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE EN EXPÉRIMENTALE ET DOCTRINALE.

Pour se faire une idée complète et exacte de la théologie mystique, il est nécessaire de l'envisager comme une expérience et comme une science. On la divise donc en théologie

mystique *expérimentale* et en théologie mystique *doctrinale*. Il est de la plus haute importance de ne pas oublier cette distinction, si l'on veut éviter des conclusions dangereuses et erronées. L'opération surnaturelle de Dieu dans l'âme et les effets extraordinaires de cette opération, voilà le sujet de la théologie mystique *expérimentale*. L'enseignement qui rassemble et formule en un système de doctrine les faits et les lois qui accompagnent et concernent ces communications surnaturelles prend le nom de théologie mystique *doctrinale*, ou science de la théologie mystique. A propos de cette division, Scaramelli fait quelques remarques dont l'utilité ne nous échappera pas : On rencontre des personnes qui, en lisant ce que les saints Pères et les Docteurs mystiques ont écrit sur ce sujet, à savoir, que c'est une science directement enseignée par Dieu, qu'elle ne peut être comprise que par ceux qui en ont l'expérience, — concluent à tort que, seuls, les théologiens mystiques peuvent comprendre et enseigner cette science, et que, dès lors, c'est une science pratiquement inutile. Si la connaissance réelle de la vie mystique n'est accessible qu'à ceux qui ont été élevés aux hauteurs de la contemplation, comment, se demande-t-on, pourront la comprendre ou l'enseigner ceux qui n'ont pas été ainsi favorisés ? Puis, comment cette science de la théologie peut-elle être de quelque profit même pour ces âmes que Dieu lui-même dirige, enseigne, et guide dans les sublimes sentiers de la contemplation et de l'union mystique où il les a élevées ? Les saints Pères et les Docteurs, lorsqu'ils disent que la théologie mystique est une science enseignée par Dieu lui-même, et qui ne peut être comprise que par ceux qui en ont expérimenté les dons, parlent du mysticisme expérimental. Celui-ci consiste dans une plus claire connaissance de Dieu que l'âme reçoit *in luminoso caligine*, dans l'obscure lumière de la

contemplation, en même temps que dans un amour expérimental si intime que l'âme s'échappe, en quelque sorte, à elle-même, et se trouve transformée en Dieu. Mais ils n'ont pas en vue alors le mysticisme doctrinal, c'est-à-dire la science qui considère les actes et les phénomènes du mysticisme expérimental dans leur essence, dans leurs propriétés, et dans leurs effets; qui les examine d'une manière conforme à l'enseignement de la sainte Écriture et à l'interprétation des Pères; qui indique soit les règles suivant lesquelles les âmes, qui ne sont pas encore contemplatives, peuvent être guidées dans leur marche vers cet état, soit celles suivant lesquelles les âmes, qui en sont déjà à la contemplation, peuvent faire de plus grands progrès dans cette voie sublime et vraiment supérieure. La théologie mystique doctrinale peut donc s'apprendre sans qu'on connaisse la mystique expérimentale. Nul ne serait assez sot de croire qu'un médecin ne peut connaître une maladie, s'il n'en a pas lui-même éprouvé les atteintes. Le docteur connaît la maladie mieux que le patient qui en souffre; ainsi en est-il d'un directeur expérimenté : il peut avoir, de la contemplation et des communications sublimes qui existent entre l'âme et Dieu, une connaissance plus profonde que l'âme qui éprouve les jouissances de cette contemplation et de ces communications. C'est donc une erreur de supposer que la science de la théologie mystique est entièrement inabordable à ceux que Dieu n'a pas favorisés de la science expérimentale; on aurait également tort de considérer la science de la théologie mystique comme inutile, sous prétexte que Dieu dirige les âmes contemplatives.

4. NÉCESSITÉ DE CETTE SCIENCE.

Le même auteur nous dit encore : « Affranchir les âmes élevées à la contemplation des règles de la théologie doctrinale,

ce serait les abandonner aux incertitudes de leur propre expérience, aux appréciations trompeuses de leur jugement, et les exposer par là au grave danger de la perdition. Car, comme le dit Gerson, «on a remarqué que nombre de personnes qui sont pieuses, ne le sont pas selon la science ; elles sont exposées à s'égarer, même plus que celles qui n'ont pas de dévotion, si elles ne règlent pas leurs affections suivant le modèle que leur trace la loi du Christ ; surtout si elles se fient à leur propre jugement, à leur prudence personnelle, et négligent les conseils des autres. L'expérience est là pour nous le prouver, et ce fut le cas des Bégards et des Turpulins. En suivant leurs sentiments personnels, sans loi sans ordre, ils s'écartèrent de la loi du Christ, et devinrent les victimes d'une trompeuse présomption. »

« Il n'est pas d'âme, quelque favorisée qu'elle soit de visions, de révélations, et d'autres dons célestes semblables, qui soit entièrement à l'abri des déceptions de l'imagination, aussi bien que des ruses, des subtilités et des illusions du démon. Ajoutons que, suivant l'ordre que Dieu a établi pour la sanctification des âmes, l'homme doit être dirigé par l'homme, — c'est-à-dire par les prélats et les ministres de l'Église, dans la voie du salut. C'est ainsi que Saül, terrifié par une vision du ciel et par la voix de Dieu, est envoyé à Ananie, pour apprendre de lui ce qu'il doit faire. »

Cette considération amène notre auteur, si compétent en matière de direction spirituelle, à affirmer la nécessité de la théologie mystique et de l'étude de cette science pour ceux qui ont charge d'âmes. C'est par là qu'ils obtiendront les lumières nécessaires pour comprendre les opérations extraordinaires de Dieu et de sa grâce ; par là qu'ils apprendront à connaître les règles à suivre dans l'examen de ces opérations, et à discerner, dans les visions et

révélations, le réel de l'imaginaire, le vrai du faux, etc.; à découvrir, enfin, les nombreuses contrefaçons qui, dans les visions, révélations et autres phénomènes semblables peuvent être l'œuvre du mauvais esprit ou le résultat de causes naturelles. Le même auteur, insistant sur le devoir de la direction des âmes en ces matières, donne aux directeurs un avis très utile : il leur rappelle que ce serait au plus grand détriment des âmes confiées à leurs soins, que de se montrer trop incrédules à l'égard des opérations extraordinaires de la grâce, et de les rejeter aveuglément; comme aussi d'être trop crédules, et admettre sans raisons suffisantes tous les phénomènes extraordinaires comme des opérations surnaturelles de Dieu. A ces directeurs, on pourrait appliquer les paroles de Notre-Seigneur : «Ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles : et si un aveugle en conduit un autre, ils tomberont tous deux dans la fosse.» [1] D'où cette conclusion : « Il n'est pas possible de douter que les directeurs des âmes ne soient obligés de connaître toutes les voies par lesquelles Dieu conduit les âmes, et surtout les âmes qui se consacrent à lui, qui se vouent à une vie de prière, ces âmes chez lesquelles se rencontrent plus fréquemment les grâces extraordinaires. »

5. LA THÉOLOGIE MYSTIQUE « DIVINE » ET « DIABOLIQUE ».

Jusqu'à présent, nous avons parlé du vrai mysticisme. Nos explications resteraient très incomplètes, si nous ne disions pas quelques mots du faux mysticisme, ou mysticisme diabolique, qui est aussi du ressort de la théologie mystique. Le Rév. F. V. Voss nous dit qu'il y a une voie mystique qui conduit au royaume de la lumière et des esprits célestes;

1. S. Mat. xv, 14.

et une autre qui conduit au royaume des ténèbres et des esprits infernaux. L'une monte et l'autre descend; la première s'appelle le mysticisme divin; la seconde, le mysticisme diabolique. Ce dernier conduit l'âme, par les créatures et l'abus qu'elle en fait, à une mystérieuse union avec le prince des ténèbres; le mysticisme divin, par le renoncement aux créatures et par le bon usage qu'il lui apprend à en faire, conduit l'âme à une mystérieuse union avec Dieu. Comment s'opère cette double union, le savant théologien l'explique en quelques mots. Le principe de toute union mystique en l'homme, c'est l'âme ou l'esprit qui se met en communication avec les esprits du ciel ou de l'enfer, tout comme le corps communique avec les choses matérielles. Or, de même que toute opération matérielle et sensible passe du corps et des sens à l'esprit, ainsi toute opération spirituelle commence par l'esprit et s'étend jusqu'au corps. C'est pourquoi, dans la vie mystique, lorsque l'esprit d'un homme s'assimile aux esprits supérieurs, son corps même subit une grande transformation. Dans le mysticisme divin, le corps devient, en un certain sens, semblable à un corps glorifié; et dans le mysticisme diabolique, il est marqué, même dès ici-bas, des stigmates de la perdition. Il y a, cependant, une différence à noter entre l'action de Dieu sur l'âme, et l'action des esprits créés. L'action de Dieu est un acte créateur, qui donne la vie; rien de semblable dans l'action des esprits créés. Ils ne peuvent se servir que des agents naturels, et, de leurs propriétés, tirer des effets étonnants. Cette action peut atteindre les germes de la nature, et leur faire prendre un rapide développement. Elle est capable de rétablir l'équilibre dans les forces physiques du corps humain; mais elle est impuissante à produire la vie, à la communiquer, à la rendre par une infusion réelle et vitale. L'action de Dieu s'étend jusqu'aux profondeurs mêmes de l'âme pour l'illuminer

et la mouvoir. L'action des esprits ne va pas au-delà des frontières du corps et de l'âme; elle ne peut mouvoir que l'imagination et la sensibilité.

L'Église enseigne qu'il y a de bons et de mauvais esprits, des anges et des démons; cette doctrine se retrouve dans les traditions du genre humain tout entier. L'action des bons anges est toujours subordonnée à l'action de Dieu, qui les emploie comme ses instruments, et qui revêt leurs opérations d'une autorité particulière et très caractéristique. L'action des mauvais esprits, au contraire, se produit sans l'intervention de la bienveillante volonté de Dieu et en opposition irréconciliable avec cette volonté. Voilà pourquoi les choses surprenantes qu'elle produit, ou qui en sont les résultats, demandent à être discernées avec soin des merveilles divines, puisqu'il y a entre elles un contraste absolu.

Il est aussi à remarquer que parmi les phénomènes mystiques, il en est un petit nombre qui ne se rapportent qu'à Dieu seul. Ce sont les plus intimes, et, par conséquent, les plus difficiles à connaitre et à vérifier. Les autres, c'est le plus grand nombre, les plus apparents, relèvent la puissance des esprits et en proviennent. Quand il plaît à Dieu de produire ces phénomènes, il emploie le ministère de ses anges. Mais, d'un autre côté, les démons cherchent à les contrefaire ou à les imiter; d'où ressort la nécessité de certaines règles qui permettent de distinguer l'influence angélique de l'influence diabolique. Nous donnerons ces règles, avec les observations nécessaires, lorsque, dans le cours de cet ouvrage, nous parlerons des phénomènes particuliers. [1]

1. Voy. Don B. M. Maréchaux, *Le Merveilleux Divin et le Merveilleux Démoniaque*, pp. 12, 37.

6. PHÉNOMÈNES NATURELS RELATIVEMENT A LA THÉOLOGIE MYSTIQUE.

Nous n'avons pas parcouru tout le champ des matières qui relèvent de la théologie mystique. La nature humaine, elle aussi, a ses caprices et ses mystérieux développements. Il en est qui, sans dépasser leur propre sphère, sont de telles manifestations du bien et du beau qu'elles semblent toucher de près au monde divin. D'autres ont de telles apparences de perversité et d'audace, qu'elles semblent appartenir aux régions démoniaques. Il sera nécessaire de noter ces excentricités de la nature, afin de ne pas les confondre avec les effets réellement surnaturels.

Certains savants de nos jours ont émis une théorie suivant laquelle on peut prouver par les sciences psychologiques et médicales, que les phénomènes les plus merveilleux de la vie des saints ne sont dus qu'à des maladies nerveuses, et n'ont pas d'autre cause. Ils soutiennent que si la science peut parvenir à expliquer tous ces prétendus prodiges, d'après les lois pathologiques connues, tout l'édifice théologique, appuyé sur les vertus des saints, s'écroulera par le fait même. Qu'il me soit permis de donner un exemple de cette manière de raisonner en citant un passage de la *Psychologie des Saints*, par Henri Joly : « Deux docteurs ont entrepris de discuter la vie de saint Vincent Ferrier dans la *Revue Scientifique*. Notre saint fut un célèbre thaumaturge, l'un de ceux auxquels la tradition attribue le plus de miracles. Les deux critiques en question n'ont pas même essayé de comparer les degrés d'authenticité des différentes histoires relatées dans cette vie. Non ; ils les prennent toutes en bloc, et éprouvent évidemment une extrême joie à les exposer comme une sorte de vérification rétrospective de leurs théories. Ils ne nient point

les faits; mais ils les donnent tous comme des exemples de lucidité ou de seconde vue, de télépathie, d'hallucination, de suggestion ou de fascination. Ils nous laissent le soin de découvrir nous-mêmes, ce qui est du ressort de la psychologie, quelle place ces phénomènes ont pu occuper dans la vie mentale et morale du saint. » L'auteur dit à ce sujet : « Ce n'est pas seulement un fait que ces phénomènes ne sont en aucune façon, ni l'un en particulier, ni tous en général, les caractères distinctifs de la sainteté ; mais plusieurs d'entre eux peuvent se rencontrer aussi bien chez un pécheur que dans un saint. » [1] Il y a naturellement entre les deux cas des différences que la science mystique doit examiner et faire ressortir.

7. QUELQUES OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LA VIE MYSTIQUE.

M. J. Ribet fait quelques observations fort utiles sur la vie mystique, sur l'ordre des trois degrés de la perfection, et sur leur dépendance réciproque relativement à cette vie : ces observations méritent de retenir un instant notre attention.

Suivant la manière ordinaire d'avancer dans la perfection, l'âme s'élève progressivement à l'état d'union parfaite, en passant par l'état de purification et par celui d'illumination. Mais cette règle n'a rien d'absolu : une intervention miraculeuse, une grâce tout à fait spéciale peuvent tout d'un coup emporter l'âme des profondeurs les plus humiliantes de l'abjection morale aux plus sublimes hauteurs de la charité ; c'est ce qui a eu lieu pour sainte Marie-Madeleine et pour plusieurs autres pénitents illustres.

Une autre remarque, non moins importante, a trait à l'entière gratuité et à la rareté comparative des faveurs mystiques, qui se groupent, pour ainsi dire, et atteignent

1. Joly, *Psychologie des Saints*, pp. 66, 67.

leur apogée dans la voie unitive. La grâce de Dieu est toujours gratuite. Il n'est pas moins vrai que le développement progressif de la vie spirituelle dans son activité, à partir du moment où l'âme s'est purifiée du péché jusqu'à ce qu'elle se soit élevée à l'amour de bienveillance, est la loi de la Providence surnaturelle, loi qui s'applique à tous ceux qui entrent dans la voie de la perfection, et y font des progrès. Ceux qui commencent et qui persévèrent, après avoir passé par les tribulations et les angoisses de la crainte, arriveront aux illuminations de l'espérance et obtiendront les pures faveurs de la charité.

Ce n'est point ainsi que les choses se passent quand il s'agit des voies mystiques. Sans une vocation spéciale, qui n'est due et promise à personne, nul ne sera élevé à ces sublimes communications. Il faut que Dieu, par une action extraordinaire de sa grâce subjugue l'âme au point de la réduire à un état de suave et salutaire passivité que l'on considère comme propre à l'état mystique. On peut dire qu'il n'est point rare de trouver des âmes que Dieu élèverait aux régions les plus sublimes du saint amour, mais qui mettent obstacle à son action, et qui, par leurs fautes, résistent aux premières avances de la bonté divine. Il est vrai aussi que Dieu refuse ces faveurs à de nombreuses âmes fidèles qui ont généreusement avancé et fait d'admirables progrès dans les voies purgative et illuminative, à des âmes ayant grandi avec éclat dans cette fervente charité, qui est l'essence et le couronnement de la perfection.

8. LES TROIS ÉTATS PURGATIF, ILLUMINATIF ET UNITIF NE SONT PAS ABSOLUMENT DISTINCTS ET SÉPARÉS.

Une troisième observation nous rappellera que les trois états de perfection ne sont pas tellement distincts l'un de

l'autre, qu'on ne puisse, dans chacun d'eux, pris séparément, trouver des traces des deux autres. En chacun et en tous les trois, on retrouve l'effort et la sollicitude pour préserver et garantir l'âme du péché : à proprement parler, cette vigilance appartient à la voie purgative; mais dans chacun de ces trois états la pratique de la vertu est nécessaire ; et, de cette pratique, résultent la lumière et le progrès. Dans tous les trois, par conséquent, l'âme se donne à Dieu, afin de vivre uniquement pour lui et de la vie surnaturelle qu'il lui communique : on peut dire que c'est là le commencement de la voie unitive, Le trait caractéristique et distinctif de chacun de ces états se détermine d'après la forme qui domine dans les efforts que l'âme fait pour avancer dans la perfection. Lorsque c'est la lutte et la crainte qui dominent, on dit que l'âme est encore dans la voie purgative. Si le désir et la ferveur, pour avancer dans la vertu, et les attraits de l'espérance l'emportent sur la crainte; alors, on dit que l'âme est dans la voie illuminative. Est-ce la charité qui tient le premier rang? L'âme est dans la voie unitive. Mais tant que durera cette vie mortelle, pour les forts comme pour les faibles, il y aura toujours le travail et l'activité de la purification, de l'illumination, et de l'union dans l'œuvre de la perfection surnaturelle.

Suarez enseigne cette doctrine dans les termes les plus formels. « Ces trois états, dit-il, ne sont jamais tellement distincts l'un de l'autre que chacun d'eux ne participe aux deux autres. Ils prennent respectivement leur nom des traits qui dominent en eux. Car il est certain que nul ne peut atteindre à un tel état de perfection en cette vie, qu'il ne lui soit plus possible de faire de nouveaux progrès. » *(De Orat.*, 1, 2, ch. 11, n. 4, p. 166).

Il est non moins certain que les phénomènes surnaturels, qui sont l'objet du mysticisme, se manifestent généralement

dans l'état le plus parfait, dont ils sont, pour ainsi dire, le couronnement. Ainsi, il est un privilège tout spécial qu'on appelle le mariage spirituel, qui suppose évidemment la voie unitive : on ne peut l'attribuer à aucun des degrés inférieurs de la perfection. Mais nombreuses sont les autres faveurs divines et mystiques, telles que les extases, les visions, les locutions, qui se rencontrent, par exception, dans les deux degrés les moins avancés de la vie spirituelle. Quand cela arrive, ces phénomènes rentrent dans la loi générale, en ce sens qu'ils sont des indices que Dieu désire voir les âmes ainsi favorisées avancer vers des hauteurs plus sublimes; et, si ces âmes sont fidèles, elles atteindront les plus hauts sommets de la voie unitive.

On cite encore, à l'appui de cet enseignement, Suarez qui dit que la contemplation, en cette vie, est le don de ceux qui sont parfaits en vertu et en sainteté. La raison qu'il en donne, est que la contemplation est l'union la plus parfaite de l'âme avec Dieu, ou l'intuition de Dieu la plus parfaite qu'il soit possible d'avoir ici-bas : or, ces deux faveurs ne sont le privilège que des parfaits. Il ajoute néanmoins que la contemplation n'est pas spéciale aux parfaits, au point qu'on ne la rencontre pas aussi quelquefois chez les imparfaits, et même chez les commençants. (*Ibid.*, n. 1, p. 165, et n. 10, p. 168). [1]

A ces observations, je me permettrai d'en ajouter une autre que j'emprunte au *Compendium du Directoire Mystique de Scaramelli*, par F. V. Voss. Elle se rapporte à la remarque exposée plus haut, au sujet de la vocation divine, qui est particulièrement requise pour l'état mystique. Elle a pour but de rappeler que nul, sans la vocation divine, ne peut prétendre faire un seul pas dans la voie du mysticisme divin.

1. Ribes, *La Mystique Divine*, introduction, p. 18.

Par l'exercice de l'ascétisme chrétien, l'âme peut se préparer à cette communication intime avec son divin Époux; mais il lui faut attendre, avec humilité, l'heure et le moment où elle sera introduite par le céleste Époux dans cet état de la contemplation.

9. LA PLACE QUE LA CONTEMPLATION DOIT OCCUPER DANS LA VIE MYSTIQUE.

Le même auteur nous apprend quelle place il faut assigner à la contemplation dans la vie mystique. Il nous dit que la contemplation est l'opération principale de cette vie; que c'est par elle que Dieu introduit l'âme dans la vie mystique, qu'il l'éclaire et la pousse à l'héroïsme de la perfection; que toutes les autres faveurs de cet état peuvent se réduire à celle-ci. Par la contemplation. en effet, Dieu élève l'âme au-dessus du monde matériel et au-dessus d'elle-même; il l'introduit dans le monde des esprits. Par la contemplation, il la prépare et l'élève à l'union mystique. La contemplation elle-même est inséparable de ce que cette science nous fait connaître sous le nom de purification passive, absolument comme la méditation est inséparable de la purification active. Dans la vie mystique, même plus encore que dans la vie ascétique et dans la vie morale, l'œuvre de la sanctification consiste dans l'extirpation des vices et des défauts, dans la formation et le développement de la vertu. Dans cet état, il ne s'agit pas seulement de soumettre les mauvaises passions, il faut les déraciner; et il faut non seulement que la charité grandisse et se développe dans des proportions ordinaires, mais encore qu'elle s'élève jusqu'aux hauteurs de la perfection extraordinaire. [1]

1. Voss, *Compend. Direct. Myst.*, p. 66.

CHAPITRE II

LES TROIS DEGRÉS OU ÉTATS DE LA VIE SPIRITUELLE

I. LES TROIS DEGRÉS DE LA VIE SPIRITUELLE.

Avant de traiter de la contemplation, il est utile d'arrêter notre attention sur les trois degrés ou états de la vie religieuse et spirituelle, qu'on désigne par ces termes : voie *active*, voie *contemplative* et voie *unitive*.

(1) La vie active.

Tous les auteurs s'accordent à reconnaître ces trois genres de vie spirituelle. Benoit XIV nous les représente très clairement en peu de mots : « Parmi les fidèles, dit-il, ceux qui s'adonnent à la pratique continuelle, ou tout au moins très fréquente des œuvres spirituelles et corporelles de miséricorde, et au constant exercice de la vertu, soit envers Dieu, soit à l'égard du prochain, qu'il s'agisse d'œuvres de précepte ou de conseil, sont, selon l'expression consacrée, dans la vie active. C'est pourquoi un auteur, dont le nom est inconnu, dit dans un traité sur *Le Moyen de bien vivre :* « Il y a une grande différence, ma chère sœur, entre la vie active et la

vie contemplative. La première consiste à donner du pain à ceux qui ont faim, à enseigner au prochain les paroles de la sagesse, à corriger les égarés, à ramener les orgueilleux dans le chemin de l'humilité, et ceux qui ont quelque inimitié entre eux aux heureux fruits de la réconciliation, à visiter les malades, à ensevelir les morts, à dispenser à chacun ce qui peut contribuer à son plus grand bien, à procurer à tous les choses qui leur sont nécessaires. »

(2) La vie contemplative.

Ceux qui s'adonnent à la considération continuelle, ou très fréquente de Dieu, des choses divines, et de tout ce qui nous a été révélé; ceux qui pratiquent la charité, qui renoncent entièrement au monde, qui vivent dans la pureté du cœur, et domptent complètement leurs passions, mènent la vie de contemplation, dont le même auteur nous parle en ces termes : « La vie contemplative doit entretenir dans le cœur la flamme brûlante de l'amour de Dieu et du prochain, l'affranchir de l'action extérieure, et la fixer dans le désir du seul Créateur; et cela au point que l'âme, désormais, ne sera plus libre de faire quoi que ce soit; mais, méprisant toutes les préoccupations du monde, elle brûlera du désir de voir la face de son Créateur. Elle a appris à supporter le poids de cette chair de corruption, avec peine et douleur, à désirer avec les plus vives ardeurs prendre part aux chants de louanges que font retentir les chœurs angéliques, à se mêler aux habitants du ciel, et à s'enivrer de joie, couronnée d'immortalité en la présence de Dieu. »

(3) La vie mixte.

Enfin, ceux qui ont traversé ces phases, et qui se livrent dorénavant aux exercices de la vie active, et de la vie

contemplative, mènent, selon l'expression des auteurs, une vie mixte. A leur sujet, nous lisons dans l'ouvrage cité : « On rencontre de saintes âmes qui passent de la contemplation secrète à la vie active, puis, de la vie active, reviennent à la vie cachée de la contemplation intérieure, de sorte que, quand elles ont reçu la grâce de faire rayonner la gloire de Dieu au dehors, elles en reviennent à louer Dieu dans le recueillement de leur intérieur. Et comme Dieu veut que les âmes contemplatives reviennent quelquefois à la vie active, pour le profit des autres; ainsi, parfois, il veut également que personne ne vienne les troubler, mais qu'elles demeurent dans la jouissance des joies intimes de la plus suave contemplation. C'est bien ce que veut dire le Cantique, ch. VIII, v. 4, que nous pouvons paraphraser par ces mots : Je vous conjure, ô fille de Jérusalem, de ne point réveiller l'âme qui est absorbée dans la contemplation, c'est-à-dire qui se livre à la prière et aux lectures pieuses. »

2. LA VIE CONTEMPLATIVE EST PLUS PARFAITE QUE LA VIE ACTIVE.

Le même auteur nous dit, avec tous les autres théologiens, que la vie contemplative est préférable à la vie active, que la vie mixte vaut mieux que l'une et l'autre. Pour le prouver, il donne les raisons suivantes : « C'est saint Grégoire, dit-il, qui nous apprend que la vie contemplative est plus parfaite que la vie active. Dans son commentaire sur Ezéchiel, après avoir cité les paroles de Notre-Seigneur : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point enlevée », il s'exprime ainsi : « Ces deux femmes, Marthe et Marie, sont bien choisies pour exprimer les deux genres de vie. La première était très occupée à servir, tandis que l'autre, assise aux pieds

du Sauveur, écoutait les paroles qui tombaient de ses lèvres. Et lorsque Marthe se mit à se plaindre, Jésus lui répondit : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point enlevée. » Notre-Seigneur ne dit pas : Marie a choisi la bonne part, mais la *meilleure part*, ce qui indique que la part de Marthe était bonne aussi. » Saint Thomas prouve par de nombreux arguments qu'une vie de contemplation est la plus parfaite. Le prix de la vie active et de la vie contemplative, aussi bien que leur excellence relative, est parfaitement mis en relief par les paroles de Benoît XIV. Établissant une sorte de parallèle entre saint Pierre et saint Jean : « Il semblerait, dit-il, qu'on peut conclure de la sainte Écriture que saint Pierre aimait Jésus-Christ plus que les autres apôtres, et que, cependant, saint Jean en était aiméd avantage.» C'est pourquoi saint Augustin écrit : « Qui est-ce qui ne serait pas tenté de se demander, au sujet de ces deux apôtres, Pierre et Jean, pourquoi c'est saint Jean que Notre-Seigneur aimait le plus, quand c'est saint Pierre qui avait pour lui le plus grand amour? Car, toutes les fois que Jean parle de lui-même, afin qu'on comprenne bien qu'il est question de lui, il ajoute : *celui que Jésus aimait*, comme si le Sauveur n'aimait que lui seul, et que, à ce signe, on puisse même le distinguer des autres, qui tous avaient part à l'amour de Notre-Seigneur. Que voulait-il faire entendre par ces paroles, sinon qu'il était aimé plus que les autres? » Saint Augustin répond lui-même à cette question, et le docteur angélique reproduit sa réponse en peu de mots : « La vie active qui est ici représentée en saint Pierre, aime Dieu plus que la vie contemplative, que figure saint Jean. Et, en voici la raison : La vie active ressent les peines et les épreuves d'ici bas plus que la vie contemplative, et désire plus ardemment en être délivrée pour être admise en la présence de Dieu. Mais Dieu aime davantage la

vie contemplative, parce qu'il la conserve plus longtemps, puisque, comme la vie active, elle ne finit pas avec la vie du corps. »

3. LA VIE MIXTE, PLUS PARFAITE QUE LA VIE ACTIVE ET QUE LA VIE CONTEMPLATIVE.

Enfin, on prouve facilement que la vie *mixte*, qui est à la foi active et contemplative, est plus parfaite que les deux autres. Dès lors, en effet, que chacun de ces genres de vie est bon et parfait en lui-même, le genre de vie le plus parfait est celui qui les reproduit tous les deux. En outre, le Christ, Notre-Seigneur, qui est notre Maître et notre Docteur, l'exemple et le prototype de toutes les vertus, a cru devoir se livrer lui-même aux exercices de ces deux genres de vie et les a portés à la plus haute perfection. C'est ce qu'ont fait aussi les apôtres, et de temps à autre, nous pourrions dire très souvent « les autres saints. » [1]

Ce que nous avons dit des trois voies de la perfection, — purgative, illuminative et unitive, — peut également s'appliquer à ces trois genres de vie religieuse et spirituelle; c'est-à-dire qu'ils ne sont pas tellement distincts que l'un exclue les autres. La vie mixte comprend la vie contemplative et la vie active; mais, même dans ce dernier genre de vie, nous pouvons retrouver des traces de la vie contemplative, et, dans celle-ci, comme nous le montre la vie des saints contemplatifs, nous trouvons beaucoup de la vie active. C'est bien ce qui ressort clairement des Vies de sainte Thérèse, de sainte Catherine de Sienne, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales, de saint Vincent de Paul, et de beaucoup

1. Benoît xiv, *Tr. de la Vertu Héroïque*, vol. 1, pp. 256 et suiv.

d'autres, qui furent très actifs, de vrais organisateurs, se dévouèrent aux œuvres corporelles aussi bien qu'aux œuvres spirituelles de miséricorde, et qui, cependant, se sont élevés aux régions les plus sublimes de la contemplation et de la voie unitive.

4. VIE ACTIVE ET CONTEMPLATIVE EN SAINTE THÉRÈSE ET SAINT JEAN DE LA CROIX.

Le cardinal Wiseman appelle notre attention sur le côté actif et pratique de la vie de nos deux plus célèbres mystiques, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

En présence d'un portrait authentique de sainte Thérèse, il s'exprime ainsi : « Jamais sainte mystique n'a été représentée par les artistes sous une forme plus idéale, on la dirait vivant dans un continuel évanouissement. Et, cependant, les vrais portraits de notre sainte nous la représentent sous des traits puissants, énergiquement dessinés ; ce sont presque les traits d'un homme. Si on étudie les caractères de son écriture, on arrive très facilement à la même conclusion.

« Cette idée qu'on se fait de sainte Thérèse devient plus forte encore, si on se rend compte de l'étonnante et heureuse activité de sa vie, de ses luttes innombrables, dans des situations aussi désavantageuses que possible, et de ses triomphes à la fin, toujours aussi décisifs que complets. Rien d'humain dans cette sage prudence avec laquelle elle fixa des règles de conduite à tant d'âmes, mena à bonne fin tant d'affaires compliquées, et débrouilla tant d'intérêts divers ; cette prudence et l'influence merveilleuse qu'elle exerça sur des hommes que leur haute éducation, leurs positions distinguées, et leur puissance placent au premier rang, prouvent également qu'elle était douée de cette nature énergique, faite

pour commander, et dont le monde offre de rares exemples en ceux qui sont appelés à la prééminence.»

Voici en quels termes l'illustre cardinal parle des œuvres de saint Jean de la Croix et du saint lui-même : «Il ne serait pas étonnant qu'un homme qui ouvre ces volumes, et qui jette les yeux, çà et là, à travers ces pages, se figure que ce sont là les écrits d'un ascète rêveur, qui a passé sa vie dans la brumeuse contemplation de choses aussi peu réelles que pratiques. C'est tout le contraire qui a lieu. Presque de la famille de sainte Thérèse, pourrait-on dire, partageant ses labeurs et ses souffrances, saint Jean de la Croix poursuivait avec une ardeur et une activité inlassable la tâche qui leur était commune, — la réforme de l'ordre religieux des Carmélites, son rétablissement dans la pureté et l'observance primitive de la règle, la fondation, en Espagne, d'une branche plus sévère de cet ordre, connue sous le nom de Carmélites déchaussées, ou plus simplement, de Thérésiennes. » Il donne aussi un aperçu des travaux et des études du saint, pour montrer qu'il était un homme d'un esprit laborieux, toujours à l'œuvre et toujours en mouvement. [1]

5. TRAIT DISTINCTIF DE CHACUN DE CES GENRES DE VIE.

Nous pouvons donc dire que chacun de ces genres de vie reçoit son nom d'après le trait qui le distingue et le caractérise. Ainsi, lorsque les œuvres extérieures de charité sont l'objet ou le trait dominant d'une vie ou d'un institut, on dit que c'est une vie ou une institution active. Si la prière, la contemplation, la récollection, le silence et la solitude, sont

1. Préface à l'édition anglaise des *Œuvres de saint Jean de la Croix*, par David Lewis.

le caractère dominant, la vie et la communauté sont contemplatives. La vie mixte, nous l'avons dit, comprend les exercices des deux genres précédents, comme nous le voyons dans ces ordres de l'Église, dont les membres s'efforcent d'atteindre à la perfection par l'accomplissement des devoirs de la vie active et de la vie contemplative. Saint Thomas, parlant de ces trois genres de vie, dit que quelques-uns sont principalement dévoués aux actions extérieures, d'autres, appliqués surtout à la contemplation; et, à ce point de vue, la vie spirituelle de l'homme se partage en vie active et en vie contemplative.

Quand on dit que le genre de vie mixte est plus parfait que les deux autres, il faut l'entendre de cet état de vie pris dans le sens abstrait, *in specie;* car, s'il s'agit de la perfection individuelle, il peut se faire qu'une personne soit plus parfaite, dans la vie active, ou dans la vie contemplative, qu'une autre dont la conduite réunit ces deux genres de vie.

Benoît XIV a soin de nous rappeler en quel sens il faut entendre l'état actif et l'état contemplatif, s'il est question de la perfection des individus pris en particulier. Nous savons que nombre de personnes sont inscrites au catalogue des saints et des bienheureux, qui n'ont jamais été des âmes contemplatives. «Quoique, dit le docte pontife, d'après les paroles de notre Sauveur, la vie contemplative soit meilleure et plus parfaite que la vie active, il ne s'ensuit pas que la perfection consiste uniquement dans ce genre de vie. Ils sont bien peu nombreux, en effet, ceux qui ont le temps de se livrer aux exercices de la contemplation, surtout, comme c'est évident, de la contemplation infuse; mais beaucoup peuvent se livrer à la méditation. Nous avons un très grand nombre de personnages qui ont été parfaits, qui sont canonisés quoique, dans la procédure de leur canonisation, il ne

soit pas même question de contemplation infuse, tandis qu'on exige toujours la preuve de leurs vertus poussées à un degré héroïque, aussi bien que de leurs miracles.» Le même auteur, toujours à ce propos, appelle notre attention sur la distinction que saint Thomas établit entre les deux mots *contempler* et *être contemplatif*. « Lors même, dit-il, qu'on peut appeler religieux tous ceux servant Dieu, on donne plus particulièrement ce nom à ceux qui, se mettant en dehors des affaires et des soucis du monde, consacrent leur vie toute entière au service de Dieu. C'est pour cela qu'on dit contemplatifs, non pas simplement ceux qui contemplent, mais ceux qui consacrent toute leur vie à la contemplation. » [1]

1. *Vertus Héroïques*, vol. 1, pp. 270-271.





CHAPITRE III

De la Contemplation en général.

J'ai dit que la contemplation est l'opération principale de la vie mystique, et qu'à elle peuvent se réduire toutes les autres faveurs de ce genre de vie, c'est pourquoi j'essaierai dans ce chapitre, d'expliquer brièvement ce qu'on entend par la contemplation. Nous l'étudierons ensuite dans ses détails.

I. DÉFINITION DE LA CONTEMPLATION.

Les auteurs qui se sont occupés de mysticisme ont donné différentes définitions de la contemplation. D'après saint Augustin : « La contemplation est une agréable admiration de la vérité que l'on perçoit. » Saint Bernard la définit : « La contemplation est une certaine élévation de l'esprit demeurant ou se reposant en Dieu et goûtant les joies d'une éternelle suavité. » Selon Richard de Saint-Victor, c'est « la libre vision de l'esprit s'arrêtant avec admiration sur les vues ou les scènes de la sagesse. » Le docteur angélique nous dit que la contemplation est la simple intuition de la vérité

divine; et il ajoute que la contemplation se termine dans l'affection et l'amour. De ces définitions, il ressort que trois choses sont requises pour la contemplation : D'abord, qu'il y ait la simple intuition de quelque vérité divine; puisque l'intuition soit assez claire pour exciter l'admiration de l'esprit; enfin, que l'intuition soit accompagnée d'une agréable affection pour les objets que l'âme admire. Après avoir exposé ces conditions, le Rév. P. F. V. Voss donne cette définition : « La contemplation mystique est l'élévation de l'âme à Dieu et aux choses divines, unie à l'intuition de ces mêmes choses divines pour lesquelles l'âme est éprise d'admiration et d'amour. » Je ne trouve pas que l'*admiration* soit une condition admise par un grand nombre d'auteurs. Quelques-uns la regardent comme une propriété de la contemplation plutôt que comme quelque chose appartenant à son essence. Nous ne pouvons pas, cependant, bien concevoir la contemplation, dans son vrai sens, sans l'admiration qui naît de la clarté tout à fait extraordinaire dans laquelle l'âme voit les objets qu'elle contemple, et aussi de la manière dont elle perçoit ces vérités; car cette perception ne se fait point selon le mode ordinaire de la connaissance humaine, mais a plutôt quelque chose d'angélique.

Sans nous arrêter plus longtemps sur ce point particulier, nous adopterons la définition plus simple et plus claire que donne le Rév. P. F. C. Doyle dans ses *Principes de vie religieuse;* nous y ajouterons l'explication qu'il tire lui-même de l'enseignement de cet autre éminent et docte Bénédictin, le Rév. P. D. Schram, dans son ouvrage classique sur la théologie mystique. En parlant de la prière contemplative, cet auteur nous dit qu'elle « est l'élévation de l'âme à Dieu par une simple intuition pleine d'amour. » — « C'est en cela, dit-il, qu'elle est, comme toute prière,

une élévation de l'âme et du cœur vers Dieu. Elle diffère de la méditation en ce qu'elle a lieu sans raisonnement, sans le secours d'images sensibles, sans l'exercice *perceptif* des sens internes; elle est l'opération de l'âme pure, paisible et simple, que nous appelons *intuition*. Elle est le couronnement de la méditation. » C'est une opération bien réelle, et nous en avons comme preuves les textes suivants de la sainte Écriture : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. Heureux est l'homme qui espère en lui. [1] Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. » [2] Ces expressions indiquent une connaissance expérimentale de Dieu, et supposent une union étroite avec lui; connaissance et union qui, tout en étant compatibles avec notre état actuel, sont de telle nature qu'il est impossible » je dirais peu ordinaire « d'en jouir tant qu'on en est encore aux degrés inférieurs de la vie spirituelle. La voie d'intuition ne semble pas convenir à l'homme, et ne paraît appartenir qu'à la nature divine et à la nature angélique. Il n'en est cependant pas ainsi, car l'homme, par l'intuition, peut connaître les premiers principes et les vérités révélées; cette méthode, avec l'aide de la grâce divine, peut devenir pour lui le moyen ordinaire de pénétrer les vérités de la Foi. » [3]

2. LA CONTEMPLATION DES FIDÈLES CATHOLIQUES N'EST PAS LA MÊME QUE CELLE DES PHILOSOPHES.

La contemplation dont nous parlons ici est celle du fidèle catholique. Elle est divine, mystique, théologique, et affective; elle éclaire l'intelligence; elle enflamme la volonté

1. Ps. XXXIII, 9. 2. S. MAT. V. 8.
3. *Principes de la vie religieuse*, appendice p. 532

d'une manière particulière et sublime, supérieure à notre manière humaine d'acquérir la science à l'aide du raisonnement et des déductions : c'est pour cela que les auteurs pieux la désignent avec raison par le nom de théologie mystique. Elle diffère de la contemplation philosophique, je veux dire de celle par laquelle les philosophes contemplent Dieu, guidés par les lumières de la nature, et dont parle saint Paul quand il dit : « Ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, et ils ne lui ont point rendu grâces; mais ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres. »[1] Ce n'est pas non plus la théologie purement spéculative, par laquelle le théologien, à l'aide des lumières de la Foi, contemple Dieu : chez le théologien, en effet, aussi bien que chez le philosophe, la contemplation est vaine, si elle n'a d'autre motif que la curiosité, si elle s'arrête à l'intelligence, et se contente de connaître sans les affections qui meuvent le cœur et la volonté. Il est vrai que la contemplation elle-même est un acte de l'intelligence, mais, pour qu'elle soit réellement fructueuse et sanctifiante, il est nécessaire que la volonté lui prête son concours de plusieurs manières. Elle le fait d'abord en tant qu'elle est le principe qui incline l'intelligence à la contemplation. C'est que, en effet, la contemplation dont nous parlons procède de la charité ou de l'amour de Dieu, qui appartient à la volonté dont elle est l'acte. Puis, la charité, l'amour de Dieu, est le but final de la contemplation : ici, nous avons la volonté qui concourt avec l'intelligence, qui dirige la contemplation et la pousse à l'accroissement de la charité et à l'union plus étroite avec Dieu. Enfin, les auteurs mystiques nous disent que la joie et

1. Rom. I, 21.

les délices sont les fruits de la contemplation, ses compagnes inséparables, et résident dans la volonté dont elles sont les actes propres.

3. EXPLICATION DU TERME « SIMPLE INTUITION. »

Le P. Schram s'efforce, non sans peine, d'expliquer le sens de ces mots « simple intuition, » appliqués à la contemplation. Il y met autant de soin que le cardinal Newman, dans sa *Grammaire de l'Assentiment*, pour expliquer la nature de l'assentiment et de la certitude. Il nous montre d'abord que la simple intuition n'a rien de contraire au mode rationnel par lequel l'homme acquiert la science. C'est par elle, en effet, que l'homme connaît les premiers principes, et donne son adhésion aux vérités révélées. On attribue le raisonnement à l'homme, parce que c'est son mode le plus fréquent et, pour ainsi dire, naturel, d'arriver à la science, mode qui est différent de celui des anges. Si on objecte à notre auteur que la simple intuition n'est pas un jugement de la raison, il répond que, sans entrer dans des questions philosophiques inutiles, il est très suffisant pour l'esprit humain d'arriver à une certaine conviction ou connaissance par un seul acte d'intuition produit par les lumières et les forces de la grâce. Si on objecte encore que la méditation conduit à la contemplation, et que la méditation se fait par le raisonnement et la réflexion, il réplique que la méditation est la préparation ordinaire à la contemplation, mais que la contemplation elle-même est une intuition de la vérité proposée à l'esprit. On objecte enfin que l'intuition ne peut pas produire la certitude, en prenant la certitude dans son sens rigoureux, c'est-à-dire, comme étant l'adhésion délibérée donnée à la suite du raisonnement.

Voici la réponse que fait le Rév. P. F. C. Doyle : « La raison n'est pas l'unique moyen de procurer la certitude à l'esprit. Une lumière surnaturelle accompagne la contemplation, et rend l'âme parfaitement certaine des vérités qu'elle contemple. Car, si les lumières de la foi peuvent faire adhérer l'âme avec une certitude complète à la vérité révélée, pourquoi ces mêmes lumières, rendues plus intenses par les dons du Saint-Esprit, ne la rendraient-elles pas capable d'avoir une certitude absolue sur une vérité qu'elle connaît par la simple intuition ? » [1]

La force de cet assentiment et de cette certitude nous est bien démontrée par l'exemple des martyrs, en qui nous avons le type de tous les autres héroïsmes chrétiens, comme le dit si bien le cardinal Newman : « Si nous voulons, dit-il, nous rendre compte de la puissance d'un simple assentiment, considéré indépendamment de sa confirmation réflexe, nous n'avons qu'à jeter les yeux sur l'énergie si généreuse et toute irréfléchie de la foi que nous admirons dans les premiers martyrs, chez les jeunes gens qui bravaient les tyrans païens, et chez les jeunes filles qui gardaient le silence au milieu des tortures. C'est l'assentiment, pur et simple, qui est le motif et la cause des grandes actions ; il n'est pas autre chose qu'une confiance qui se fortifie par l'instinct plutôt que par des arguments, qui repose sur une vive appréhension, animée qu'elle est par une logique transcendante, plus concentrée dans la volonté et dans l'action, pour la raison même qu'elle n'a pas été soumise à un développement intellectuel. » [2]

1. Schram, *Théol. Myst.*, t. I, p. 371 ; Doyle, *Principes de Vie Relig*, App. p. 532.
2. *Grammaire de l'Assentiment*, p. 216.

Cette simple intuition de la contemplation n'est pas une vision intuitive telle que celle dont les saints jouissent dans le ciel; mais une vision comparable à celle dont parle l'Apôtre, « qui voit comme dans un miroir et à travers les ténèbres, » à l'aide des espèces créées. Ce n'est pas non plus toujours une vision purement intellectuelle, pareille à ces visions dont Dieu favorise, même en cette vie, quelques rares âmes tout à fait privilégiées. L'intuition dont nous parlons est l'assentiment de l'intelligence donné à quelque vérité divine, qui se manifeste avec une clarté si vive qu'elle retient l'esprit captif, le rend fixe et immuable, le regard attaché à son objet. Si la vérité est un article de foi, comme c'est habituellement le cas, l'assentiment devient alors un véritable acte de foi, cette foi étant, en outre, fortifiée et éclairée par les rayons de l'Esprit de sagesse ; de sorte que son objet n'est pas seulement clairement compris, mais que l'esprit y adhère avec admiration et délices. Lorsque l'objet de la contemplation, ce qui arrive quelquefois, n'est pas un article de foi, l'assentiment, alors, n'est pas un acte de foi, mais une simple adhésion de l'esprit; adhésion, cependant, claire et lumineuse, en raison des dons du Saint-Esprit qui ornent l'âme contemplative.

4. LA CONTEMPLATION D'APRÈS BENOÎT XIV.

Benoît XIV, avec sa limpidité et son exactitude ordinaires, nous trace un tableau de la contemplation qui éclaire d'une véritable clarté ce que les autres auteurs ont écrit sur ce sujet. Il parle de la contemplation infuse et surnaturelle, — et ce qu'il en dit s'applique à la nature de la contemplation en général. Suivant lui, cette contemplation « est un simple regard de l'intelligence, accompagné d'un délicieux amour,

sur les choses divines et sur ce qui est révélé, regard procédant de la motion que Dieu imprime à l'intelligence d'une manière toute spéciale pour fixer son regard, et à la volonté pour fixer son amour sur les choses révélées; excitant ces actes par l'assistance des dons du Saint-Esprit, dons d'intelligence et de sagesse, s'unissant à un entendement puissamment éclairé et à une volonté des plus ardentes. » Puis, notre auteur poursuit ses explications en ces termes : « Car les dons d'intelligence et de sagesse sont des dons du Saint-Esprit; le premier consiste en une certaine lumière par laquelle l'intelligence, douée des lumières de la foi, saisit les choses que Dieu a révélées, et les saisit si clairement qu'elle les pénètre sans obscurité. Le don de sagesse, de son côté, consiste dans une certaine qualité infuse, par laquelle l'âme, en fixant son regard sur l'objet révélé, se sent pénétrée, dans la connaissance de cette vérité, de la suavité la plus douce et la plus délicieuse. Tel est l'enseignement de saint Thomas, qui dit du don d'intelligence « que c'est la propriété de l'intelligence de connaître les choses surnaturelles cachées dans ce qui est révélé; comme c'est la propriété de l'intelligence humaine de connaître la nature de la substance par les accidents, le sens par les mots et la vérité enveloppée de ténèbres par les figures et les comparaisons. » Il dit du don de sagesse : « C'est avec raison qu'on l'appelle du nom de sagesse, comme si ce don était la science des sages, selon la parole de l'Ecclésiaste : « La sagesse de la doctrine est conforme à son nom. » [1] Ces dons entrent donc l'un et l'autre dans la contemplation, et font que les objets révélés de Dieu sont connus plus clairement, et aimés avec une jouissance plus suave et plus ardente. » [2]

1 Eccl. VI, 23. 2. *Vertus Héroïques*, vol. I, p. 266

Je ferai remarquer, toutefois, que nous ne devons pas limiter la contemplation aux dons d'intelligence et de sagesse, comme s'ils en étaient les principes adéquats; car nous avons dit que l'acte le plus parfait de la contemplation est produit par un principe plus élevé. Il ne faut pas non plus se figurer, d'après ce que nous venons de dire des dons du Saint-Esprit, que ces dons se bornent aux actions extraordinaires et héroïques. Nous avons, en effet, établi et prouvé, dans le *Manuel de Théologie Ascétique,* que ces dons sont toujours infus avec la grâce sanctifiante, qu'ils en sont inséparables, et que, par conséquent, ils sont communs à tous les justes. [1]

5. DISTINCTION ENTRE LA PENSÉE, LA MÉDITATION ET LA CONTEMPLATION.

Richard de Saint-Victor, d'après l'interprétation que nous en donne le très Rév. P. R. Bède Vaughan dans sa *Vie de saint Thomas d'Aquin,* considère les facultés de l'âme, relativement à leur objet, à un triple point de vue, qu'il appelle l'imagination, la raison et l'intelligence. La raison, dit-il, se tient entre l'imagination et l'intelligence. Le rôle de l'imagination est de saisir et de retenir les impressions sensibles; la raison est l'instrument de la pensée se livrant à la discussion, et nous faisant aller progressivement, par la voie des prémices et des conclusions, jusqu'à la vérité; l'intelligence est une puissance encore plus élevée, qui, de même que les sens saisissent les objets qui leur sont propres, par une appréhension immédiate, s'empare aussi d'une manière immédiate de son propre objet. L'intelligence est pure, parce qu'elle est supérieure à l'imagination; elle est simple, parce qu'elle

1. *Manuel de Théologie Ascétique.* p. 243, Aubanel frères, éditeurs.

exclut les procédés du raisonnement. Puis, cet auteur donne la distinction suivante entre la *pensée*, la *méditation*, et la *contemplation :* « A ces trois puissances de l'âme, correspondent trois méthodes de savoir : la pensée, la méditation et la contemplation — *cogitatio, meditatio et contemplatio*. La pensée vient de l'imagination ; la méditation, de la raison ; et la contemplation, de l'intelligence. La pensée erre çà et là, en vagabonde, sans direction, lentement et comme par caprices. La méditation, avec un grand travail de l'âme, par des voies ardues et difficiles, s'efforce d'atteindre un but déterminé. La contemplation est emportée en toute liberté et avec une grande facilité, partout où la puissance l'entraîne, vers son propre objet. » [1]

Sans accepter ces données comme étant d'une exactitude psychologiquement rigoureuse, et en complet accord avec la philosophie scolastique, qui ne met pas l'imagination au nombre des puissances intellectuelles, nous pouvons garder l'idée qui nous est donnée de la pensée, de la méditation et de la contemplation : elle nous montre les opérations de l'âme relativement à ces actes, et répand une certaine lumière sur la nature de la contemplation telle qu'on l'envisage dans la théologie mystique.

1. *Vie de saint Thomas d'Aquin*, vol. 1, p. 248.





CHAPITRE IV

Différentes espèces de Contemplation.

I. CONTEMPLATION ORDINAIRE ET CONTEMPLATION EXTRAORDINAIRE.

Les auteurs mystiques distinguent deux genres de contemplation, l'un qu'ils appellent la contemplation acquise, active ou ordinaire, l'autre, qu'ils appellent infuse, passive, et extraordinaire. Quoique les auteurs ne se servent pas des mêmes expressions, on les emploie cependant pour signifier la même chose.

Benoît XIV, d'après le cardinal de Lauræa, adopte les termes *acquise* et *infuse* pour signifier cette division générale de la contemplation. Schram, d'un autre côté, citant le P. Reguera, emploie les mots *ordinaire* et *extraordinaire,* pour désigner les deux espèces de contemplation ; et, il fait remarquer que les autres termes signifient absolument ce que ceux-ci expriment plus exactement. Il sera plus conforme à l'esprit de cet ouvrage, et à l'ouvrage antérieur du même auteur, sur la *Théologie Ascétique,* de désigner les deux

espèces de contemplation par les termes de Schram, et suivant l'explication qu'il en donne.

(1) Contemplation ordinaire.

La contemplation ordinaire peut se définir une élévation de l'âme à Dieu par une simple intuition pleine d'amour, qui ne dépasse pas les lois de la divine Providence dans l'ordre surnaturel ou ne s'en écarte pas. On peut l'appeler *acquise,* parce qu'il est possible d'y préparer l'âme, non avec l'assistance de ses seuls dons naturels, mais avec l'aide de la grâce. Mais, même avec l'aide de la grâce et de la prière, on ne peut pas dire qu'on la mérite, si ce n'est dans un sens de *congruité;* de sorte qu'on ne peut pas dire qu'elle soit jamais due à l'âme. On peut l'appeler *active,* en raison des divers actes qui disposent l'âme à la recevoir. Rigoureusement parlant, on ne peut pas l'appeler *naturelle;* car, essentiellement, elle est surnaturelle et infuse, et c'est là une raison de plus pour l'appeler *ordinaire* plutôt que *acquise,* parce qu'elle est, aussi bien que la contemplation *extraordinaire,* réellement et nécessairement infuse. Cette espèce de contemplation est celle qui, avec le secours de la grâce et par nos propres efforts, surtout par le long et fidèle exercice de la méditation, peut s'obtenir, mais n'est jamais due à nos propres efforts. On peut dire qu'elle est le fruit des méditations passées, la récompense du pieux travail et de notre industrie, non méritée de *condigno,* mais au plus de *congruo.*

(2) Contemplation extraordinaire.

La contemplation extraordinaire est l'élévation de l'âme à Dieu par une simple intuition pleine d'affection, et par un privilège spécial, en dehors des lois ordinaires de la divine Providence dans l'ordre surnaturel. Fr. Louis du Pont

explique cette contemplation extraordinaire. En parlant des différentes voies par lesquelles l'Esprit de Dieu nous guide et nous excite dans la prière, il s'exprime ainsi : « La voie *extraordinaire* comprend les autres formes de cette prière plus surnaturelle et plus spéciale, que nous appelons la prière de *quiétude* ou de silence, avec suspension, extase, ou ravissement, et avec des figures que l'imagination se forme des vérités qu'on y découvre; ou seulement, avec une lumière intellectuelle de ces vérités, et ensemble, avec des révélations et des locutions intérieures, avec ces autres moyens innombrables, dont Dieu dispose, dans sa toute-puissance, pour se communiquer aux âmes. De tous ces moyens on ne saurait dire avec certitude l'ordre et la règle, parce qu'ils n'ont d'autre règle que l'enseignement et la direction du souverain Maître, qui l'enseigne à qui il veut et comme il veut. »[1]

On appelle cette forme de contemplation *infuse*, non dans le sens que la contemplation ordinaire n'est pas aussi infuse; mais dans le sens qu'on ne peut pas l'acquérir en s'y préparant et en s'y disposant comme dans le cas de la contemplation ordinaire. C'est dans ce même sens aussi qu'on l'appelle *passive;* et on la dit *surnaturelle*, par comparaison, parce qu'elle est plus surnaturelle que la contemplation ordinaire, quoiqu'il ne faille pas oublier que les deux formes sont surnaturelles.

2. CONTEMPLATION EXTRAORDINAIRE ET GRACES GRATUITEMENT DONNÉES.

La contemplation extraordinaire, nous dit-on, est accompagnée des grâces *gratuitement données*, telles que les grâces de la prophétie et des miracles. Sur ce point le P. Schram

1. *Introduction à la Prière mentale*, ch. XI.

et le P. Doyle donnent à quelques objections, qu'ils se proposent, une solution qui jette un jour très important sur cette forme de contemplation. 1[re] OBJECTION : *Les grâces gratuitement données* ne sont pas nécessaires à la contemplation extraordinaire, car elles sont conférées surtout pour l'édification des autres. — Réponse : « Elles ne sont pas nécessaires *absolument*.» Ou, selon l'expression de Schram : « Elles ne sont pas précisément requises pour la contemplation extraordinaire, mais elles le sont pour la compléter et la perfectionner, en présupposant les vertus et les dons. » « Leur effet premier, leur utilité primordiale n'est pas pour la personne à laquelle elles sont données ; il n'en est pas moins vrai qu'elles infusent une nouvelle vie, fortifient les grâces, et rendent l'âme agréable à Dieu. » « De plus, continue le P. Doyle, bien que les *grâces gratuitement données* n'indiquent pas nécessairement la présence de la sainteté en celui qui les possède, cela ne prouve pas cependant qu'elles ne sont pas nécessaires à la contemplation ; car, lorsque les extases, les ravissements, etc., sont accordés aux pécheurs, ces phénomènes ne découlent pas des opérations sanctifiantes de l'Esprit-Saint ; — ce sont des *grâces gratuitement données*. Cependant, la contemplation dont nous parlons présuppose que l'âme qui s'y exerce est parfaite. D'où l'on voit que le principe dont elle procède n'est pas simplement une grâce gratuitement donnée, mais la charité et les dons du Saint-Esprit. — 2[me] OBJECTION : Les *grâces gratuitement données* ne rendent pas la prière contemplative extraordinaire plus parfaite que celle qui est ordinaire ; celle-ci, en effet, est accompagnée de la grâce sanctifiante, qui est d'une nature plus sublime que la grâce gratuitement donnée. — Réponse : « Les grâces gratuitement données, d'une manière secondaire, disposent l'âme à une union plus étroite avec Dieu ; et, ce fait prouve

que ces grâces ne sont pas l'essence de la contemplation, mais seulement qu'elles l'assistent accidentellement et la perfectionnent *directement* dans ses relations avec les autres, *indirectement* par rapport à celui qui la possède.»

3me Objection : Certains auteurs prétendent que la contemplation est une grâce gratuitement donnée. S'il en est ainsi, on doit la trouver parmi les grâces qu'énumère l'Apôtre. Or, il n'en fait point mention; ce n'est donc pas une grâce gratuitement donnée. — Réponse : «La prière contemplative extraordinaire n'est pas mentionnée par saint Paul parmi les grâces gratuitement données; — c'est-à-dire qu'elle n'est pas mentionnée *explicitement*, nous l'accordons; elle n'est pas mentionnée *implicitement*, nous le nions, car il est parlé de la grâce à laquelle elle peut se rapporter. » [1] A ces réflexions, Schram ajoute encore cette remarque, que nous ne sommes pas tenus de croire, que l'Apôtre, dans son énumération, cite toutes les grâces gratuitement données; il ne parle que des principales, comme le prouve Bellarmin.

3. LA CONTEMPLATION PEUT ÊTRE A LA FOIS UN DON SANCTIFIANT ET UN DON GRATUITEMENT DONNÉ.

On admet communément que le don de la contemplation peut être à la fois unitif et sanctifiant, et une grâce gratuitement donnée, *gratis data;* en d'autres termes, il peut sanctifier la personne qui le reçoit ou augmenter sa sainteté, et il peut être destiné à l'instruction et à la sanctification des

1. *Principes de la Vie Religieuse*, app., pp. 533, 534; Schram. vol. 1, pp. 337, 338. — Pour l'explication de la grâce *gratum faciens* et de la grâce *gratis data*, voy. *Les Sacrements Expliqués*, ch. 1. Aubanel frères, éditeurs.

autres. En principe, la contemplation extraordinaire est de l'ordre des grâces gratuitement données, et les prodiges extérieurs qui l'accompagnent, sont destinés à l'édification des autres. Pour cette raison, ces phénomènes mystiques, comme les visions, les locutions et les révélations, ne supposent pas nécessairement la grâce sanctifiante et le mérite chez la personne qui en est favorisée. Ajoutons en même temps que la séparation de ces dons d'avec la grâce sanctifiante est chose très rare, et constitue une anomalie dans l'ordre surnaturel.

En règle générale, l'illumination surnaturelle de ce genre est unie à la grâce et à la charité, et cela aussi, à un très haut degré. Gravons, cependant, dans notre cœur, ce sage avis de saint Grégoire : « La grâce de la contemplation, dit-il, n'est pas une de celles qui sont conférées aux âmes les plus élevées et refusée aux âmes inférieures. Il arrive souvent que ceux qui sont les plus grands et ceux qui sont les plus petits la reçoivent également; et plus souvent, ceux qui vivent dans la solitude; quelquefois même les personnes mariées. Si donc, il n'est pas de rang ou de condition parmi les fidèles d'où la grâce de la contemplation est exclue, quiconque conserve en son cœur la vertu de pureté, peut aussi recevoir les lumières de la contemplation. » Un peu plus loin, le même saint docteur ajoute : « Que nul n'ose se glorifier de cette grâce, comme s'il possédait un privilège extraordinaire. Que nul ne s'imagine qu'il a un don privé et personnel de la vraie lumière; car il arrive souvent que dans les choses où ce prétentieux croit avoir la principale part, un autre se trouve plus riche que lui ; et cet autre, encore, est précisément celui chez qui il ne croyait exister rien de bien. » [1]

1. Benoît xiv, *Vertus Héroïques*, app. vol. 1, p. 269.

4. EN QUOI S'ACCORDENT ET EN QUOI DIFFÈRENT CES DEUX SORTES DE CONTEMPLATION.

Les théologiens enseignent que la contemplation ordinaire et la contemplation extraordinaire se ressemblent à plusieurs points de vue, et diffèrent à plusieurs autres.

Elles ont de commun, d'abord, qu'elles sont l'une et l'autre la simple intuition de quelque vérité divine accompagnée de l'amour de Dieu.

Elles sont semblables, en second lieu, en ce qu'elles ont toutes les deux les mêmes objets, bien que la contemplation extraordinaire puisse s'étendre à d'autres objets et à d'autres circonstances, que Dieu révèle à certaines âmes contemplatives.

Elles se ressemblent encore dans les moyens, — c'est-à-dire dans les images — ou espèces matérielles intellectuelles par lesquelles elles voient et connaissent leurs objets.

Elles sont identiques, enfin, dans les dispositions de l'âme habituellement requises pour la contemplation. Toutefois, la contemplation extraordinaire demande, en règle générale, des dispositions plus excellentes, une plus grande purification, une plus éminente pureté de l'âme, et des vertus d'un plus rare éclat.

La contemplation ordinaire, d'autre part, diffère de la contemplation extraordinaire, — d'abord, dans la vigueur et la force des images par lesquelles l'âme perçoit son objet. Dans la contemplation ordinaire, les images que l'âme forme elle-même, en méditant, sont illuminées et vivifiées par Dieu, à l'aide d'une lumière infuse. Dans la contemplation extraordinaire, Dieu, non seulement excite ces espèces ou

images et les rend plus vivantes dans l'âme, mais quelquefois aussi lui en infuse de nouvelles, au point que l'âme, ainsi pénétrée par l'éolat d'une lumière toute spéciale, se trouve élevée à une contemplation plus sublime. C'est ce qui fait que l'âme, progressivement et d'une manière imperceptible, et seulement au moment de la prière, arrive à la contemplation ordinaire et n'est occupée que des vérités sur lesquelles elle a médité; tandis que, dans la contemplation extraordinaire, l'âme est tout d'un coup élevée par Dieu à cette contemplation, et même en dehors des heures de la prière, de sorte qu'elle contemple de nouvelles vérités sur lesquelles elle n'a pas médité. Puis, ces deux formes de contemplation diffèrent dans le degré de lumière qui y est communiqué et dans la ferveur des affections. Les affections sont plus ferventes et plus suaves, les lumières de l'intelligence sont plus claires et plus resplendissantes dans la contemplation extraordinaire que dans l'autre. En raison de l'abondance des lumières et de l'intensité de l'amour, l'âme demeure fixée sur les objets divins avec un tel ravissement; elle est tellement ravie, qu'elle ne peut pas s'en distraire, et porter son attention sur d'autres actes. C'est un point que, la prière finie, l'âme ne se souvient plus de rien, et se trouve incapable d'en rendre compte. L'imagination n'apporte aucun trouble dans cette contemplation, comme cela arrive souvent dans la contemplation ordinaire. Ce n'est que dans la contemplation extraordinaire que l'âme est transportée, pour ainsi dire, hors d'elle-même et de tout ce qui l'entoure, et qu'elle atteint les degrés les plus sublimes de l'union dont les ravissements et les extases ne sont que les suites, avec la suspension de l'usage des sens. [1]

1. Voss, *Compend. Direct. Myst.* Scaramelli, p. 91.

5. BENOÎT XIV ENSEIGNE COMMENT CES DEUX FORMES DE CONTEMPLATION SE RESSEMBLENT ET DIFFÈRENT.

Benoît XIV, suivant l'enseignement du cardinal Lauræa, dont il cite l'ouvrage sur la prière, montre comment ces deux formes de contemplation (auxquelles il conserve les qualificatifs d'*acquise* et *infuse*), sont semblables, et en quoi elles diffèrent. Lisons le grand Pontife : « Elles sont semblables dans certaines dispositions qu'on doit trouver en ceux qui jouissent de ces faveurs, parce que les contemplatifs de ces deux catégories doivent être des personnes parfaitement versées dans l'exercice des vertus morales et dans la voie purgative. De part et d'autre sont requises la pureté du cœur ou l'état de grâce, les impulsions de la charité et de l'assistance de Dieu, qui les appellent et les aident d'une manière efficace. Elles diffèrent en ce que la contemplation infuse, à proprement parler, exige chez le contemplatif beaucoup plus de dispositions que la contemplation acquise. Elle exige non seulement que l'âme contemplative ait passé par la voie purgative ; mais, en outre, qu'elle s'y soit longtemps exercée, et qu'elle ait soumis ses sens à la raison par la pratique de toutes les vertus morales. Au lieu que, dans la contemplation acquise, un homme, après avoir affronté beaucoup de peines et de difficultés par ses lectures préalables, ses réflexions, ou ses contemplations, s'arrache aux autres choses pour se plonger dans la méditation, afin qu'il lui soit donné de fixer ses regards et son amour sur ce qui est révélé. Dans la contemplation infuse, d'autre part, après des lectures, des réflexions et des méditations sur quelques objets de la révélation, sans aucune peine et sans aucun trouble de sa part, le contemplatif rejette toute pensée d'autres choses, et se sent transporté par Dieu jusqu'à la vue,

à l'amour et au désir de l'objet révélé. De plus, la contemplation acquise ne fait pas connaître d'autres objets que ceux qu'on croyait auparavant par la foi ; tandis que dans la contemplation infuse, Dieu montre non seulement les choses que l'on croyait déjà, mais encore les fait voir avec de nouvelles circonstances et avec une nouvelle perfection ; on révèle de nouveaux objets, en infusant dans l'âme de nouvelles formes et de nouvelles apparences ou espèces. Ajoutons également que, tandis que l'extase ou la parfaite aliénation des sens a rarement lieu dans la contemplation acquise, elle se produit fréquemment dans la contemplation infuse ; et, après un acte de contemplation acquise, celui qui en a été favorisé peut se rappeler les choses qu'il a contemplées, en rendre compte aux autres ; mais après un acte de contemplation infuse, celui qui en a été favorisé se rappelle rarement ce qu'il a vu, comme en témoignent la bienheureuse Angèle de Foligno, sainte Thérèse, saint Pierre d'Alcantara, et saint Jean de la Croix. Enfin, les théologiens cités précédemment enseignent que la contemplation infuse s'accorde quelquefois aux parfaits, et quelquefois aussi à ceux qui ne le sont pas encore. Car elle est, accidentellement, une faveur accordée à ceux qui débutent dans la voie de la perfection, et à ceux qui y font des progrès, bien qu'ils ne soient encore, ni les uns ni les autres, parvenus à la perfection. » [1]

6. QUELQUES AUTRES FORMES OU DIVISIONS DE LA CONTEMPLATION, D'APRÈS RICHARD DE SAINT-VICTOR.

Après ces explications sur les divisions générales et principales de la contemplation, il ne sera pas inutile d'indiquer

1. *Vertus Héroïques*, vol. 1, pp. 267-269.

une ou deux autres formes dont parlent les auteurs qui se sont occupés de mysticisme.

Richard de Saint-Victor distingue trois sortes de contemplation. La première, qu'il appelle dilatation, *dilatatio*, est celle dans laquelle la vision de l'âme est plus étendue et plus puissante, mais qui se borne aux efforts naturels de l'âme, sans aller au delà des limites de l'industrie humaine. La seconde est l'élévation, *sublevatio*; elle a lieu lorsque l'âme, sous l'influence de la lumière divine, est emportée au delà de sa capacité naturelle, sans toutefois être élevée en dehors des conditions générales de sa science empirique, suivant l'expression de Monseigneur Vaughan, dans sa *Vie de saint Thomas d'Aquin*. [1] La troisième est l'aliénation, *alienatio*, par l'extase : elle a lieu lorsque l'âme, sous l'action de la grâce divine, est placée dans une position telle que s'évanouit toute pensée des choses présentes, toute conscience des connaissances empiriques, et que l'âme est entièrement absorbée dans la vision des choses divines. Le premier degré est le résultat des efforts de l'activité humaine; le second, des efforts de l'activité humaine et de la grâce combinées; le troisième ne dépend absolument que de la grâce. Il serait peut-être mieux de dire que le premier degré est naturel, et le second surnaturel; que celui-ci prend deux formes dont l'une est l'harmonieuse combinaison de la grâce et de l'industrie humaine, et dont l'autre est l'action divine subjuguant l'âme et l'établissant dans un état de passivité aussi salutaire que délicieuse. Le premier de ces degrés est tout à fait en dehors du plan de cet ouvrage; le second, dans ses deux formes, nous semble n'être pas autre chose que les deux sortes de contemplation déjà expliquées, c'est-à-dire la contemplation *ordinaire* et la contemplation *extraordinaire*.

2. *Vie de saint Thomas*. vol. 1, p. 254.

7. CONTEMPLATION DITE CHÉRUBIQUE ET SÉRAPHIQUE.

La contemplation, qu'elle soit ordinaire ou extraordinaire, se subdivise en contemplation dite *chérubique,* ou intellectuelle, et en contemplation *séraphique* ou affective. Ces deux appellations, on le voit, sont tirées des noms des deux premiers chœurs des anges, les Chérubins et les Séraphins. Chez les Séraphins, l'ardeur de l'amour l'emporte beaucoup sur la lumière de la science, quoiqu'ils possèdent ces deux qualités à un degré tout à fait éminent. Les Chérubins, qu'on dit posséder une science prééminente, se distinguent plus par les lumières de l'intelligence que par l'ardeur de l'amour, lors même qu'ils sont doués de ces lumières et de cet amour au suprême degré. D'après cet exemple des anges, on se sert, quand il s'agit de la contemplation, de cette même distinction pour signifier la vivacité de la foi et l'intensité de la charité des âmes contemplatives, selon que c'est la foi ou la charité qui prédomine en elles. Dans le cas où la lumière intellectuelle d'une foi vive est plus grande que l'ardeur de la charité, la contemplation prend le nom de *chérubique* ou intellectuelle; mais si l'ardeur de la charité est prédominante, la contemplation prend le nom de *séraphique* ou affective. Dans le premier cas, l'amour ne s'élève pas au niveau de la connaissance; et dans le second, la science reste au-dessous de l'amour, comme proportions, quoique dans les deux cas, il y ait science et amour.

Il est évident qu'on peut connaître une personne mieux qu'on ne l'aime, et qu'on peut l'aimer plus qu'on ne la connaît. Si cela est vrai dans l'ordre naturel des choses et par rapport aux êtres humains, ce n'est pas moins vrai, quand il s'agit de Dieu et de la vérité divine. Cependant, il

ne serait pas exact de dire qu'un acte de contemplation peut exister par le fait seul de l'adhésion de la volonté, sans une connaissance préalable de l'objet; car, comme l'enseigne la philosophie d'accord avec le bon sens, on ne peut vouloir que ce que l'on connaît. L'objet de la volonté est bon en tant qu'il est appréhendé par l'intelligence; et, c'est pour cette raison qu'on dit de la volonté qu'elle est un appétit rationnel. D'où l'axiome : *Nihil volitum quin præcognitum.*

L'âme ne peut pas naturellement aimer ce qu'elle ne connaît pas; cependant, elle peut surnaturellement aimer Dieu fermement et avec une très grande ardeur, lors même qu'elle n'en a pas une connaissance étendue ou très distincte. Une faible connaissance acquise par les lumières de la raison suffit pour un grand amour. L'expérience est là pour l'attester; on voit très souvent des personnes simples et ignorantes qui aiment très fortement Dieu, et des personnes savantes qui l'aiment très peu. Connaissant Dieu par la foi, beaucoup lui donnent tout leur cœur, et se consacrent entièrement à son service, sans s'embarrasser de questions spéculatives et curieuses à son sujet et à propos de ses attributs. Nous retrouverons cette question lorsque nous aurons à traiter des opérations de l'intelligence et de la volonté dans la contemplation.





CHAPITRE V

Les Objets de la Contemplation.

I. OBJET PREMIER DE LA CONTEMPLATION. SES OBJETS SECONDAIRES.

Par l'objet de la contemplation, il faut entendre la vérité éternelle que l'âme, pénétrée de la lumière du ciel, contemple avec des sentiments d'admiration et d'amour. Le premier et principal objet de la contemplation, c'est Dieu lui-même, la vérité éternelle. Les créatures, en tant qu'elles nous conduisent à la connaissance et à l'amour de Dieu, peuvent être considérées comme l'objet secondaire de la contemplation. Saint Thomas enseigne qu'une chose peut appartenir à la vie contemplative de deux manières, principalement et secondairement. La contemplation de la vérité appartient principalement à la vie contemplative, parce qu'elle est le genre de contemplation qui est la fin de toute vie humaine. Mais comme, selon les paroles de saint Paul : « Ce qu'il y a d'invisible en Dieu est devenu visible depuis la création du

monde, par la connaissance que ses créatures nous en donnent, »[1] il arrive que la contemplation des effets divins appartient à la vie contemplative, car ces créatures conduisent l'homme à la connaissance de leur cause, qui est Dieu.[2] A la suite du docteur angélique, Suarez, dans son traité sur la religion, enseigne que la contemplation, par elle-même et principalement, s'occupe de Dieu; et, secondairement, s'occupe des choses divines, des œuvres et des bienfaits de Dieu, ou de leurs effets, en tant que ces choses communiquent ou procurent la connaissance de Dieu. Voilà pourquoi la contemplation, qu'elle soit ordinaire ou extraordinaire, peut porter sur les objets suivants que, pour plus de clarté, je vais énumérer, avant de les étudier en particulier :

(1) Dieu lui-même dans son Unité et sa Trinité; ses attributs en général, et chacun de ces attributs en particulier.

(2) Le mystère de l'Incarnation et la sainte Humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

(3) Le mystère de la Sainte-Eucharistie.

(4) La bienheureuse Vierge Marie; les anges et les saints.

(5) Toutes les œuvres surnaturelles de Dieu et toutes les vérités chrétiennes.

(6) Toutes les créatures envisagées aux yeux de la foi, de telle sorte que, en considérant les créatures, on puisse contempler Dieu dans sa bonté et sa providence.

2. DIEU ET SES ATTRIBUTS, OBJETS DE LA CONTEMPLATION.

Il faut nous rappeler que la contemplation est la simple intuition ou vue de l'objet, accompagnée de sentiment d'admiration et d'amour. Nous allons donc chercher à nous

1. Rom. I, 20. 2. *Som. Théol.*, 2, 2, q. 180, a. 4.

rendre compte de ce qu'on entend lorsqu'on dit que Dieu est l'objet de la contemplation, ou, en d'autres termes, comment Dieu est vu et aimé par les âmes contemplatives. Dieu, objet de la connaissance naturelle et de l'amour naturel de l'âme, est aussi l'objet de notre foi et de notre amour surnaturel; c'est l'avis unanime des théologiens. Il est l'objet premier de la contemplation. La simple notion de Dieu suffit pour nous montrer comment il peut être, et comment il est, en effet, l'objet de la contemplation. Dieu, tel qu'il est connu par tous les théistes et par tous les chrétiens, c'est-à-dire d'après les lumières de la foi aussi bien que d'après les lumières de la raison, est un Dieu qui est numériquement *un*, un Dieu qui possède la personnalité, qui est l'Auteur, le Conservateur de toutes choses, la raison de tout ce qui est, la vie de la loi et de l'ordre, la Providence universelle; l'Être seul unique et suprême; toujours le même, à qui rien ne ressemble de ce qui n'est pas lui, tout le reste n'étant que sa création; l'Être distinct et indépendant de toutes choses; le seul Être qui existe par lui-même, absolument infini, qui a toujours été et qui sera toujours, pour qui rien n'est passé, rien n'est futur; qui est tout perfection, la plénitude et l'archétype de toute excellence possible, la vérité même, la sagesse, l'amour, la justice, la sainteté; l'unique tout-puissant, qui sait tout, qui est présent partout; l'incompréhensible. Ce sont là quelques-unes des prérogatives caractéristiques que nous devons reconnaître, sans condition et sans réserve, à ce grand Être que nous appelons notre Dieu. C'est à cet Être, comme à la Vérité éternelle que notre intelligence donne son assentiment, et notre volonté son amour. Le cardinal Newman, après avoir exposé la notion de Dieu comme nous venons de le faire, se demande : « Puis-je arriver à donner à l'Être qui est Dieu, un assentiment plus vif que celui qui est

simplement l'objet de l'intelligence? Puis-je entrer, avec une connaissance personnelle, dans le cercle des vérités que comprend l'idée de Dieu? Puis-je avoir de cet Être, ce que j'ai appelé une appréhension imaginative? Puis-je croire comme si je voyais? Puisqu'un assentiment aussi élevé exige une expérience actuelle, ou le souvenir du fait, il semblerait, à première vue, que la réponse à ces questions devrait être négative : car, enfin, comment puis-je acquiescer à une chose comme si je la voyais, à moins que je ne l'ai vue? Mais personne en cette vie ne peut voir Dieu. » — « Cependant, dit-il, je conçois que l'assentiment est possible. »[1] Il parle ici de l'assentiment réel selon la distinction philosophique qu'il a établie entre l'assentiment réel et l'assentiment de la science, et il montre comment il est possible.

3. LA NOTION ET L'IMAGE DE DIEU PRÉSENTES DANS L'AME, D'APRÈS LE CARDINAL NEWMAN.

Le même auteur développe ensuite la manière d'après laquelle l'appréhension réelle de Dieu, comme Juge et Souverain, dérive de ce sentiment tout particulier de la conscience, qui résulte de l'idée du juste et de l'injuste inhérente à notre âme. Puis il nous présente un tableau de l'image de Dieu telle qu'elle existe dans l'âme d'un enfant religieux. « Supposons, dit-il, que cet enfant a offensé ses parents; nous le verrons, seul et sans qu'il lui en coûte le moindre effort, comme si c'était l'acte le plus naturel, se mettre lui-même en la présence de Dieu, et lui demander de le rétablir en paix avec ses parents. Voyons tout ce que

1. *Grammaire de l'Assentiment*, pp. 101 et 102.

renferme cet acte si simple. D'abord, il dénote dans l'âme l'impression d'un Être invisible avec lequel l'enfant est en relation immédiate. Cette relation lui est si familière, qu'il peut s'adresser à cet Être toutes les fois qu'il le désire. Il y a de plus en lui l'impression d'un Être dont il est assuré de la bonne volonté à son égard, c'est pour lui un point acquis; c'est même un Être qui est plus près de lui, et qui l'aime mieux que ses parents. Alors, c'est un Être qui peut l'entendre en quelque lieu qu'il se trouve, qui peut lire ses plus secrètes pensées : sa prière n'a donc pas besoin d'être vocale. Enfin, il sent que cet Être peut produire un changement radical dans les dispositions de ses parents envers lui. Il en est bien ainsi, et nous ne nous trompons pas en affirmant que cet enfant a, dans son esprit, l'image d'un Être invisible, qui exerce parmi nous une providence toute particulière, qui est présent partout, qui lit dans les cœurs, qui change les cœurs, toujours accessible, toujours prêt à entendre la prière. Bien plus, cette image, qui est présente à son âme, est celle d'un Être qui, implicitement, par des menaces et par des promesses, commande certaines choses que lui, enfant, approuve en même temps par le même acte de son âme; des choses qui provoquent l'adhésion de son assentiment moral et qu'il juge justes et bonnes. C'est l'image d'un Être qui est bon, parce qu'il commande et fait pratiquer ce qui est juste et bon; qui, par conséquent, excite dans l'enfant, non seulement l'espérance et la crainte, mais encore, — on peut l'ajouter, — la reconnaissance envers lui, parce qu'il donne une loi et la fait observer par des récompenses et des châtiments; qui même fait naître en cette âme l'amour envers lui, parce qu'il lui donne une loi qui est bonne; et qu'il l'est par conséquent en lui-même. Car c'est le propre de la bonté d'engendrer l'amour; ou, pour mieux

dire, la bonté est l'objet même de l'amour. Tous ces éléments divers de la loi morale, dont l'enfant, tel que je le suppose, a conscience, il les aime et les approuve : la vérité, la pureté, la justice, la bonté, et tant d'autres qualités, ne sont que certaines formes et certains aspects de la bonté. Parce que l'enfant sent si bien toutes ces choses, il est, par amour pour elles, porté à aimer le Législateur qui les lui prescrit. Et, comme il peut contempler toutes ces belles choses et leurs multiples manifestations dans ce qu'il appelle d'un nom commun la bonté, il est tout préparé à penser à chacune d'elles séparément, par rapport les unes aux autres, comme se complétant les unes les autres, se groupant en une seule et même personnalité : ainsi, il n'y a pas un aspect, pas un côté de la bonté qui ne soit Dieu. C'est d'autant plus vrai que la notion d'une perfection embrasse toutes les perfections possibles, quelque excellentes qu'elles soient, morales et intellectuelles. Ainsi le veut tout particulièrement la nature de l'esprit; et de fait, il y a des attributs, intellectuels et moraux, qui sont renfermés dans l'image de Dieu que se représente un enfant, comme nous venons de le dépeindre. C'est une image du Dieu bon, bon en lui-même, bon vis-à-vis de l'enfant, bon parfaitement et sans réserve. Il est certain aussi que, si cette image se développe, devient plus forte et plus brillante; ou si, au contraire, elle est affaiblie, se trouble ou s'oblitère, il est certain, dis-je, que cela dépend de chacun de nous et des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. La conscience est un principe qui établit un lien d'union entre la créature et son Créateur; et la plus ferme adhésion aux vérités théologiques, est celle qu'inspire à chacun sa religion personnelle. Lorsque les hommes commencent toutes leurs actions par la pensée de Dieu, qu'ils n'agissent que pour sa gloire et pour accomplir

sa volonté; lorsqu'ils implorent ses bénédictions sur leurs personnes et sur leur vie tout entière; qu'ils le prient en vue d'obtenir ce qu'ils désirent, qu'ils le voient dans tous les événements, conformes ou non à leurs prières, ils ne tardent pas à reconnaître que tout ce qui arrive, tend à les confirmer dans les vérités qui le concernent, vérités qui sont vivantes dans leur imagination, si variées et si peu terrestres soient-elles. Ils sont alors transportés en sa présence comme en face d'une personne vivante; ils sont capables de lier conversation avec lui, et cela, avec une franchise et une simplicité, avec une confiance et une intimité, *mutatis mutandis,* que nous n'avons avec aucun supérieur d'ici-bas. Dès lors, on peut se demander si, dans la société et la fréquentation de nos semblables, il y a plus grande intimité que celle qu'ont les âmes privilégiées dans leurs contemplations et leurs adorations du Créateur invisible et incompréhensible. »[1]

4. COMMENT CETTE IMAGE S'ADAPTE A LA CONTEMPLATION.

Bien que le cardinal Newman ne nous parle que de l'image de Dieu telle qu'elle est représentée dans l'esprit d'un enfant religieux, je crois que cette image peut aussi servir à représenter la vue de Dieu dans l'esprit de l'âme contemplative avancée dans la perfection. Il est nécessaire, cependant, de mieux faire ressortir comment cette vue de Dieu peut s'adapter à la contemplation. L'intelligence, qui est la plus haute faculté de l'âme, une fois éclairée par la foi, fixe son attention sur Dieu. Dans une claire et pénétrante vision, cette

1. *Grammaire de l'Assentiment*, pp. 112 et suiv.

intelligence contemple, non des formes séparées ou des attributs particuliers de Dieu, mais Dieu lui-même, elle le contemple comme un tout par une conception universelle; car la capacité de l'intelligence est telle, qu'elle ne saurait être satisfaite par la connaissance d'un attribut séparé, mais qu'elle cherche à connaître Dieu dans son ensemble, et qu'elle désire le connaître suivant son être tout entier. Et de même que l'intelligence est mue par son objet, principalement par l'Être qui lui a donné le pouvoir de comprendre; ainsi la volonté l'est par le sien, c'est-à-dire par ce qui est bien, par le *bon*, et, dès lors, par l'Être qui lui donna la capacité de vouloir. La volonté peut être mue, comme étant son objet, par un bien quelconque; mais elle ne peut trouver sa satisfaction pleine et entière, une satisfaction efficace, dans un autre bien que Dieu. La raison en est que la puissance passive de la volonté s'étend au bien universel; comme la puissance ou capacité passive de l'intelligence a pour objet l'Être dans son universalité. Dieu seul est l'Être universel et le bien universel; lui seul, par conséquent, peut remplir et satisfaire complètement l'âme et le cœur de l'homme. Dans la contemplation, qui a lieu par les lumières de la foi ayant Dieu pour objet, nous trouvons les trois conditions requises par la philosophie, aussi bien que par la théologie, pour la contemplation parfaite, c'est-à-dire pour l'acte de la plus sublime faculté de l'âme, opérant dans l'habitude ou la vertu la plus noble, et ayant pour objet ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence est la faculté mise en œuvre dans la contemplation. L'acte contemplatif procède de l'intelligence éclairée par la foi; il a Dieu pour objet, non pas Dieu vu dans les créatures ou dans des images créées; mais Dieu vu en lui-même, par l'intermédiaire de la foi ou par la lumière surnaturellement infuse. Dans cette contemplation, nous

trouvons toutes les circonstances assignées par Notre-Seigneur dans ces paroles : « Mais vous, lorsque vous voudrez prier, entrez dans votre chambre ; et, après en avoir fermé la porte, priez votre Père en secret; et votre Père, qui voit dans le secret, vous en rendra la récompense. [1]

Entrez dans votre chambre, signifie : Entrez dans le secret et dans les replis les plus cachés de votre âme, où l'on entre par l'acte de la contemplation secrète, parce que l'esprit dans la prière, doit s'arracher aux choses extérieures. *Fermez-en la porte;* — c'est-à-dire, faites disparaître toute affection mondaine et terrestre en fermant tout accès aux sens extérieurs. *Priez votre Père,* — comme il est dit en un autre endroit, *en esprit et en vérité.* Ne demandez pas dans vos prières les choses terrestres, parce que l'âme qui est prise dans ces entraves est loin de Dieu. Priez comme le conseille saint Jérôme : *Aliud est narrare nescienti, aliud rogare scientem. Illic judicium, hic obsequium.* Autre chose est de s'adresser à quelqu'un qui ne connaît pas; autre chose d'implorer quelqu'un qui connaît. Dans le premier cas, c'est une simple opinion, un jugement; dans le second, c'est un service. *Priez en secret,* — c'est-à-dire, dans l'intimité de votre cœur, non de façon à être vu par les hommes, et sans avoir recours aux paroles bruyantes, aux gestes des mains, des yeux, ou à d'autres signes extérieurs qui ne sont point nécessaires. *Et votre Père,* etc.. — Ici, nous avons une promesse. Notre Père céleste qui voit dans le secret, qui pénètre même jusque dans les replis les plus cachés de l'âme, nous en récompensera. Il ne nous accordera pas simplement quelque chose, mais il nous

1. S. Mat. vi, 6.

donnera une récompense pour l'acte même de la prière ou de la contemplation.

5. LES ATTRIBUTS DE DIEU, OBJET DE LA CONTEMPLATION.

La contemplation ne prend pas seulement pour objet Dieu considéré dans son universalité, mais encore ses différents attributs, par lesquels il se révèle à l'âme contemplative ; ainsi en est-il de sa simplicité, de sa grandeur, de sa sagesse, de sa providence, de son immensité, de sa justice, de sa miséricorde et de sa béatitude. Il se montre à l'âme contemplative principalement comme vie, vérité, beauté, bonté, sainteté et perfection absolue. A ce dernier point de vue, qui comprend tous les attributs divins, l'âme contemplative, au comble de la jouissance, voit Dieu et le considère. On cite souvent ce passage de saint Bernard pour montrer comment Dieu se manifeste dans la contemplation : «Ceux, dit-il, qui, avec Marie, se donnent à Dieu seul, considérant ce que Dieu est dans le monde, ce qu'il est dans les hommes, dans les anges, en lui-même, dans les réprouvés, contemplent et perçoivent, par le don de la contemplation, que Dieu est le gouverneur et la providence du monde, le libérateur et le soutien des hommes, la joie et la splendeur des anges, qu'en lui-même il est le commencement et la fin de toutes choses ; un objet de terreur et d'horreur pour les réprouvés ; admirable dans les créatures, aimable dans les hommes, désirable dans les anges, incompréhensible en lui-même, et intolérable dans les réprouvés. »

D'après les auteurs mystiques, l'âme est élevée à la connaissance de Dieu par un double procédé, qu'ils désignent par les termes d'*affirmation* et de *négation*, ou, selon les

expressions des scolastiques, de *position* et de *soustraction*, *per positionem et ablationem*. Cette question particulière rapport, il est vrai, à la manière dont l'âme conçoit l'idée de Dieu; et on ne peut, dès lors, y voir une double méthode de contemplation, puisque, comme nous l'avons vu, celle-ci consiste, à proprement parler, dans la simple intuition ou vue de Dieu. Il n'en est pas moins vrai que saint Denys l'Aréopagite, et, après lui, généralement les saints et les docteurs qui ont écrit sur ce sujet, affirment que ce double procédé, dont nous parlons, s'applique à la contemplation et montre bien qu'elle en est l'opération. Nous admettons bien aussi, par exemple, que ce double procédé convient également à la science théologique ordinaire et à la méditation commune. Le premier procédé, c'est-à-dire celui qui a lieu par voie d'affirmation ou de position, consiste à attribuer à Dieu toutes les perfections que nous voyons dans les créatures, en les considérant à un degré infini. Dans le second, nous voyons dans les créatures leur caractère fini, limité : nous en concluons et nous en formons l'idée de Dieu par la négation de toute limite, de toute idée de fini ; nous considérons l'Être divin dans ses attributs essentiels d'infinité ou d'Être existant par lui-même. Saint Denys, ou l'auteur qui emprunte son nom, est le premier qui ait proposé et suivi la voie de la négation, comme la plus directe, la plus efficace, et la plus parfaite, de transmettre à l'esprit une vraie notion de Dieu. Qu'il me soit permis, toutefois, de dire que nombreux sont les auteurs, — et je partage leur avis, — qui préfèrent la méthode de l'affirmation. Elle a quelque chose de plus tangible, de plus réel, et je ne la crois pas moins efficace que l'autre. On peut donc la suivre dans ses méditations, quand on veut penser à Dieu, mais sans pour cela exclure nécessairement la méthode de négation. L'une et l'autre me semblent marcher

de front, et je les crois inséparables l'une de l'autre. Nous pouvons les comparer à l'image d'un roi qu'on reproduira par la peinture ou par la sculpture pour en faire un tableau ou une statue. Le peintre trace l'image par addition; le sculpteur, par soustraction. L'esprit peut se faire une conception de Dieu d'après ce double procédé. D'abord par la peinture; ce qui a lieu lorsque nous attribuons à Dieu, comme si elles étaient autant de couleurs, les perfections que nous découvrons dans les créatures. Puis, nous procédons à l'instar du sculpteur, si nous écartons de Dieu, comme autant de parcelles inutiles et superflues, toutes ces sortes de superfluités, qui impliqueraient l'une ou l'autre des imperfections que nous avions attribuées à Dieu. [1]

6. LE MYSTÈRE DE LA SAINTE TRINITÉ, OBJET DE LA CONTEMPLATION.

La contemplation de la Très Sainte Trinité a pour fondement la foi. Schram, dans le chapitre où il expose la pratique de la contemplation de cet auguste mystère, commence par rappeler l'enseignement de la foi. A son exemple, nous allons reproduire cette doctrine, et nous ne saurions mieux le faire qu'en empruntant les paroles du cardinal Newman : « C'est, dit-il, la croyance des catholiques au sujet de l'Être suprême, que ce caractère essentiel de sa nature, à savoir, qu'il est un Dieu personnel, se réitère en trois manières, ou trois modes distincts ; de sorte que le Dieu tout-puissant, au lieu d'être une seule et unique Personne, — ce qui est l'enseignement de la religion naturelle, a trois Personnalités.

1. Ribet, *La Mystique Divine*, vol. I, ch. IX.

Il est à la fois, suivant ce que nous le voyons (et en réalité) dans l'une et l'autre de ces Personnes, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, — Trinité divine qui communique à chacune des Personnes les multiples rapports que leur nom respectif indique; et, à ce point de vue, les trois Personnes sont distinctes l'une de l'autre, et ne le sont qu'en cela seul.

« C'est bien ce que nous enseigne le *Credo* de saint Athanase : Un seul Dieu personnel, qui n'est pas une unité logique ou physique, mais une *monade* vivante, plus réellement *un* que n'est un même un seul homme pris individuellement. Il est *unus*, au masculin, et non pas *unum*, au neutre, à cause de l'inséparabilité de sa nature et de sa Personnalité; il est à la fois Père, il est Fils, il est Saint-Esprit, chacun des trois est ce Dieu unique et personnel dans la plénitude de son Être et de ses attributs; de sorte que le Père est tout ce que signifie le mot *Dieu*, comme si nous ne savions rien du Fils et du Saint-Esprit; et pareillement, le Fils et le Saint-Esprit sont, chacun en soi, ce que signifie le mot *Dieu*, comme si les deux autres Personnes étaient inconnues. Bien plus, le mot *Dieu* ne signifie rien de plus, rien au-delà de ce qu'exprime le mot *Père*, ou le mot *Fils*, ou le mot *Saint-Esprit*; et, en aucun sens, on ne peut dire que le Père est le Fils, ni le Fils le Saint-Esprit, ni le Saint-Esprit le Père. Telle est la prérogative de la divine Infinité, que l'*Un*, l'Être unique et personnel, le Dieu tout-puissant, est réellement *trine*, tout en étant absolument *un*.

« En somme, le dogme catholique peut se résumer en cette simple formule, sur laquelle saint Augustin insiste avec tant d'importance, *Tres et Unus*, non pas simplement *unum*; de sorte que cette formule est la clef, pourrait-on dire, du *Credo* de saint Athanase. Dans ce *Credo*, nous rendons

témoignage à l'*Unus Increatus*, à l'*Unus Immensus*, *Omnipotens*, *Deus*, et *Dominus*, (à l'unique Incréé, à l'unique Immense, Tout-puissant, Dieu et Seigneur). Cependant chacune des trois Personnes est par elle-même l'*Increatus*, l'*Immensus*, l'*Omnipotens;* car chacune est ce Dieu unique, bien que l'une ne soit pas l'autre. Chacune, comme l'indique l'*Unus Increatus*, est l'unique Dieu Personnel de la religion naturelle. » [1]

Notre cardinal poursuit sa démonstration et établit que la doctrine de la Sainte Trinité n'est pas seulement une science bien caractérisée ; mais qu'elle est encore l'objet d'une appréhension réelle ; qu'elle n'appartient pas seulement à la théologie, mais encore à la foi véritable et à la dévotion des particuliers. Voilà pourquoi je puis ajouter qu'elle offre un objet à la contemplation de l'âme. « Enfin, dirons-nous avec Schram, quand les âmes contemplatives considèrent le mystère de la Très Sainte Trinité dans l'obscurité de la foi, et en s'aidant des lumières de la théologie, il leur survient quelquefois sur ce mystère une certaine lumière claire, chaleureuse, resplendissante ; pleine de quiétude, agréable, qui en représente vivement la nature ; avec elle, on y découvre, comme dans un miroir, plusieurs vérités nouvelles, plusieurs secrets divins, plusieurs mystères des perfections sans nombre, dont la simple vue ravit l'âme, la jette dans l'admiration et dans la joie, l'enflamme, la renouvelle intérieurement, l'élève et la perfectionne. » [2] C'est ce qui arriva à sainte Thérèse, comme elle le raconte elle-même dans sa vie : « Récitant un jour, écrit-elle, le symbole de saint Athanase, qui commence par ces mots : *Quicumque*

1 *Grammaire de l'Assentiment*, pp. 124, 125.
2. SCHRAM, *Théologie Mystique*, vol. 1, p. 398.

vult esse, Notre-Seigneur me fit comprendre en quelle manière un seul Dieu est en trois Personnes, et me le fit voir si clairement, que je n'en fus pas moins étonnée que consolée. Cela me servit beaucoup pour mieux connaître sa grandeur et ses merveilles; et lorsque je pense à ce mystère ou que j'en entends parler, il me semble que je conçois bien la manière dont cela se fait, et j'en ai une grande joie. » [1]

7. L'ESTIME DU CARDINAL NEWMAN POUR LE « CREDO » DE SAINT ATHANASE.

On me pardonnera de terminer ce chapitre par une parenthèse, et de citer encore quelques lignes du cardinal Newman pour montrer en quelle haute estime il avait le *Credo* de saint Athanase. Cette appréciation ne sera pas sans avantage pour les âmes contemplatives et pour les autres personnes qui ont une sérieuse dévotion envers le mystère de la Très Sainte Trinité : « Il faut se rappeler particulièrement, dit le cardinal, qu'on a quelquefois appelé ce symbole le psaume *Quicumque.* Ce n'est pas une simple réunion de notions groupées ensemble, bien que ces connaissances soient de la plus haute importance. C'est un psaume, une hymne de louange, le chant d'une profession de foi, d'un hommage profond de piété, de vénération, comparable aux cantiques des élus de l'Apocalypse. C'est le chant de combat de la foi qui nous enflamme d'ardeur, chacun en particulier, lorsque nous le récitons, et qui communique cette flamme à tous ceux qui l'entendent chanter : on y entend la proclamation de la vérité, qui est notre Dieu, comment nous le servons,

1. *Vie de sainte Thérèse,* ch. XXXIX.

et quelle terrible responsabilité est la nôtre, si nous savons ce que nous devons croire, et si, néanmoins, nous ne le croyons pas. C'est

« Le psaume qui réunit en un glorieux ensemble
Tous les chants que les cieux ont jamais envoyés à la terre,
Le symbole des Saints, le chant de gloire des bienheureux,
Le soufle calme, mais brûlant, du plus ardent amour
Qui, pendant ses veilles, fit jamais battre le cœur d'une mère.»

Pour moi, je l'ai toujours regardé comme le formulaire le plus simple, le plus sublime, le plus pieux auquel le christianisme a donné naissance; je n'hésiterais même pas à le mettre au-dessus du *Veni Creator* et du *Te Deum.* » [1]

1. *Grammaire de l'Assentiment*, p. 133.





CHAPITRE VI

Les Objets de la Contemplation.

(Suite.)

Nous continuerons, dans ce chapitre, l'explication des autres mystères et vérités qui peuvent être l'objet de la contemplation. En première ligne, se présentent à notre considération le mystère de l'Incarnation et la sainte Humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

I. LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION ET LA SAINTE HUMANITÉ, OBJETS DE LA CONTEMPLATION.

Les faux mystiques voudraient exclure la sainte Humanité de Notre Sauveur du champ de la contemplation ; ils prétendent qu'elle n'est point digne de la pureté et de la sublimité de cette opération divine. C'est ainsi que, d'après les Bégards, les parfaits devraient s'abstenir de toute marque de respect envers le corps de Jésus-Christ à l'élévation de l'hostie et du calice, pendant le saint sacrifice de la messe. A leur dire, ce serait une imperfection que de descendre des hauteurs de la contemplation pour laisser l'esprit s'occuper à

considérer la Sainte Eucharistie et le mystère de la Passion. Leurs erreurs furent condamnées par Clément V. Puis, la proposition suivante de Molinos a été condamnée par Innocent XI en 1687 : « On ne doit point faire d'actes d'amour envers la Sainte Vierge, les saints, et la sainte humanité de Jésus-Christ, car la Vierge, les saints et l'humanité du Sauveur étant des objets sensibles, l'amour qu'on a pour eux doit l'être aussi. » Ce Michel Molinos, et, à sa suite, François Malavalle, peut être considéré comme le principal propagateur de la secte connue sous le nom de Quiétistes. La Bulle d'Innocent XI, 20 novembre 1687, condamnait soixante-huit propositions de Michel Molinos ; et, un décret du même Pontife, 1er avril 1688, condamnait un livre de François Malavalle, ayant pour titre : « Pratique facile pour élever l'âme à la Contemplation. » Laissons pour le moment le Quiétisme et ses erreurs aussi absurdes que détestables. Il était nécessaire d'y faire une allusion avant d'étudier la sainte humanité de Jésus-Christ, la Sainte Vierge, et les Saints, comme objets de la contemplation.

Il est bon et avantageux de contempler l'humanité de Notre-Seigneur, et surtout sa Passion sainte. C'est ce que nous enseignent clairement et les exemples et les paroles du grand Apôtre. Il parle des visions et des révélations dont il a été favorisé par le Christ Sauveur, et il semble que ce ne sont là que les fruits de la contemplation de sa sainte Humanité. « S'il faut se glorifier, dit-il, quoiqu'il ne soit pas avantageux de le faire, je viendrai maintenant aux visions et aux révélations du Seigneur, etc.. » [1] Et ailleurs : « Pour moi... je n'ai point fait profession de savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. » [2]

1. II Cor. XII, 1. 2. I Cor. II, 2.

Il ne manque pas d'autres textes de l'Écriture qui montrent que, en connaissant Dieu par la contemplation, nous ne devons pas exclure l'humanité du Sauveur. Jésus-Christ, comme homme, est même directement proposé à notre considération, comme nous le voyons dans les paroles du Père éternel : « C'est là mon Fils bien-aimé, écoutez-le; » [1] et dans ces expressions du divin Sauveur lui-même : « Or la vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé. » [2]

Schram nous montre la pratique de la contemplation sur le mystère de l'Incarnation : 1° La contemplation du mystère de l'Incarnation a pour fondement la foi qui nous enseigne que le Fils de Dieu s'est fait homme, dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie, unissant la nature divine et la nature humaine, en une seule personne divine, qui supplée la personnalité et la substance de l'homme. En sorte que, bien qu'il y ait en Jésus-Christ deux natures entières, il n'y a cependant pas deux personnes, ni deux fils. La même foi nous enseigne que toutes les actions humaines de Jésus-Christ ont été théandriques, c'est-à-dire celles d'un Dieu homme qui, ayant souffert comme homme, ressuscita par la vertu de sa divinité. — 2° La théologie confirme ces vérités, et les explique en quelque sorte par divers exemples. — 3° A ces deux premiers fondements, on peut ajouter la méditation affective et persévérante de ce grand mystère. — 4° Quand ces vérités sont crues par la loi, et approfondies par la méditation avec les affections convenables, Dieu élève quelquefois à la contemplation celui qui médite, en répandant, dans son intelligence, une lumière vive et ardente qui passe jusqu'à la volonté, qui lui représente ces vérités sous une face toute

1. S. Luc ix, 35. 2. S. Jean xvii, 3.

nouvelle, toute admirable, et qui comble de joie. Cela produit dans son âme une connaissance tellement vive, prompte, claire et subtile, que l'Homme-Dieu entraîne ainsi son cœur vers lui, et le tient suspendu. Alors cette contemplation l'enflamme d'un doux et tendre amour; alors l'âme déborde d'affection; elle désire, elle brûle, elle aime, elle se tait, elle écoute, elle respire d'une manière toute divine.

La foi devient plus vive, l'espérance plus ferme, la charité plus ardente; toutes les vertus morales prennent un nouveau degré d'excellence. On se représente Jésus-Christ tantôt enfant, tantôt prêchant aux peuples, tantôt crucifié, ou d'une autre manière, afin d'exciter en nous par la contemplation de l'enfance, de la vie, de la Passion et de la mort de ce divin Sauveur, et à son exemple, les affections des vertus morales, de componction, de patience, d'humilité, d'obéissance, de douleur, de crainte, ou de confusion. » [1]

Il n'est pas nécessaire d'apporter des extraits des Pères pour prouver notre enseignement. La raison elle-même nous dit que l'humanité de Jésus-Christ est un des plus dignes objets de la contemplation. Elle est hypostatiquement, personnellement unie au Verbe divin. C'en est assez pour exciter dans l'âme, au sujet de ce mystère, les sentiments les plus élevés de l'admiration et de l'amour. Que peut-il y avoir de plus digne d'admiration que de voir Dieu revêtu des faiblesses de la nature humaine, Dieu descendu et s'abaissant jusqu'aux abîmes de l'humiliation, Dieu blessé, traité avec les derniers opprobres, et subissant la mort au milieu des scènes du Calvaire? Comme le dit très bien saint Léon, de toutes les œuvres de Dieu qui peuvent captiver l'esprit et pénétrer l'âme d'admiration, il n'en est point qui soient de

1. SCHRAM, *Théologie Mystique*, vol. 1, p. 398.

nature à répandre dans la contemplation humaine plus de jouissances intimes et plus d'avantages que la Passion de notre Sauveur. Comment la flamme du divin amour pourrait-elle être mieux allumée dans l'âme, que par la contemplation de *celui qui, pour nous autres hommes, et pour notre salut, est descendu du ciel et s'est revêtu de notre chair?* — que par la contemplation de celui qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, qui est mort, et a été enseveli? C'est bien cette pensée qui arrachait à saint Ignace ces exclamations du plus ardent amour : « Mon amour est crucifié... Croyez que j'aime Jésus puisqu'il m'a aimé le premier et qu'il s'est livré pour moi. » — « En quoi, s'écrie saint Bernard, est-il plus manifeste que dans vos plaies, ô Seigneur, que vous êtes tout entier douceur, suavité et miséricorde. » [1]

Le pieux Blosius parle de la méditation sur la Passion, et fait voir aussi combien cette manière de méditer peut être utile à la contemplation. Il semble que c'était bien là sa méthode personnelle de prier. Il engage les personnes de bonne volonté à chercher, sans avoir recours à des procédés trop discursifs, à se représenter en esprit quelque mystère pour lequel l'âme éprouve une affection particulière (par exemple l'agonie de Notre-Seigneur, l'*Ecce Homo*, l'abandon sur la croix, etc.), et de regarder Jésus-Christ dans cet état avec une tendresse d'affection aussi grande que possible, et de produire brièvement des actes d'amour, de compassion, de reconnaissance, etc.. Puis, il conseille à l'âme contemplative de s'efforcer (sans trop de peine et sans fatigue), de conserver en elle la présence de cet objet pendant toute la journée suivante, et d'accomplir ses occupations quotidiennes sous les regards de Notre-Seigneur. Par ce moyen, l'âme en arrivera à être toute

1. Voss, *Compend. Direct. Myst.*, Scarambelli, appendice.

préparée, par la tendresse du cœur, à sa récollection, et n'aura ainsi pas besoin de consacrer beaucoup de temps à faire agir l'intelligence.

2. LA PASSION DU CHRIST, OBJET DE LA CONTEMPLATION.

On me permettra de citer une page de l'*Échelle de la Perfection*, de Hilton, qui montrera bien comment la sainte humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, en particulier, les mystères de sa Passion, sont un sujet de méditation, disposent l'âme à la contemplation, et lui sont utiles, si elle se laisse guider par l'action du Saint-Esprit.

« Quelquefois il arrive que, après un certain travail et des exercices suivis, et quelquefois, en même temps que ce travail, un homme qui a été souillé par le péché, ou un autre homme qui, avec le secours de la grâce de Dieu, aura conservé son innocence, reçoit de Dieu le don de méditer sur la sainte humanité du Sauveur, sur sa naissance, sur sa Passion, et sur la compassion de la bienheureuse Vierge Marie. Quand cette méditation se fait par l'assistance du Saint-Esprit, elle est bonne, elle est profitable, elle produit la grâce. Et voici le moyen de connaître qu'elle a réellement lieu par l'action du Saint-Esprit : Lorsque vous vous retirez en Dieu pour méditer; que vos pensées sont subitement détournées des choses du monde et de la chair; lorsque vous pensez que, dans votre âme, vous voyez le Seigneur Jésus sous une forme corporelle, tel qu'il était pendant sa vie sur la terre, comment il fut pris par les Juifs, enchaîné comme un voleur, battu de verges, couvert de mépris, torturé et condamné à mort; avec quelle humilité il prit et porta la croix sur ses épaules, avec quelle cruauté il y fut attaché par d'énormes clous; et puis, lorsque vous voyez la couronne d'épines sur sa tête, la lance acérée

qui lui perce le cœur; et que dans une vision toute spirituelle, vous sentez votre cœur emporté, saisi d'une si vive compassion, d'une si grande pitié pour le Seigneur Jésus, que vous ne pouvez plus retenir vos larmes, que vous pleurez, et poussez des cris de douleur avec toute l'énergie de votre corps et de votre âme, tout émerveillé que vous êtes en présence de la bonté, de l'amour, de la patience, de la douceur de votre Seigneur Jésus, qui a bien voulu, pour un misérable pécheur comme vous, souffrir tant et de si cruels tourments; et que, malgré tout, vous sentez en lui tant de bonté et de miséricorde que votre cœur se perd en lui, dans un torrent d'amour, de joie et de soulagement, avec vos larmes qui coulent suaves et abondantes, larmes de la plus entière confiance pour le pardon de vos péchés et pour le salut de votre âme par la vertu de cette inappréciable Passion; — lorsque, dis-je, la méditation de la Passion de Jésus-Christ, ou de tout autre acte de son humanité, a ainsi pénétré votre cœur, y a fait naître cette vision spirituelle, allumé les flammes de la dévotion et de l'amour fidèle, oh ! alors, sachez bien que ce n'est pas là votre œuvre personnelle; que vous n'avez là ni la volonté ni l'action du mauvais esprit; mais que c'est bien l'opération de l'Esprit divin; car c'est votre œil spirituel qui a été ouvert et fixé sur l'humanité de Jésus-Christ... Ce genre de méditation est un bon et puissant moyen d'arriver à détruire les péchés graves dans l'âme, comme aussi d'arriver à la pratique des vertus, et par là, à la contemplation de la divinité. Car un homme ne peut pas parvenir à la lumière spirituelle en contemplant la divinité de Jésus-Christ, s'il n'a auparavant formé son imagination par l'amertume et la compassion, et sans avoir longtemps fixé sa pensée sur l'humanité sainte. C'est ainsi que faisait saint Paul; aussi, dit-il : « Je n'ai point fait profession de savoir

autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. »[1] C'est comme s'il disait : Ma connaissance et ma foi ne sont que dans la Passion du Christ, et il confirme bien ce sens en écrivant ailleurs : « A Dieu ne plaise que je me glorifie en autre chose qu'en la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »[2] Ce qui ne l'empêche pas, cependant, aussitôt après avoir dit : « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, » d'ajouter : « Nous prêchons, pour ceux qui sont appelés, le Christ qui est la force de Dieu et la sagesse de Dieu ; »[3] comme s'il avait dit : Je vous ai d'abord parlé, dans mes prédications, de l'humanité et de la Passion du Christ; mais maintenant je vous parle de sa divinité, parce que le Christ est la force de Dieu et la sagesse infinie de Dieu. »[4]

3. RÉPONSE AUX OBJECTIONS.

On soulève quelques objections contre la doctrine qui enseigne que l'humanité du Sauveur peut être l'objet de la contemplation. On dit : La contemplation consiste en une très simple vue de Dieu, considéré comme Dieu; donc l'humanité de Jésus-Christ ne peut être l'objet de la contemplation, elle peut être seulement utile à la méditation qui nous prépare à la contemplation. — Je réponds en deux mots : L'objet principal et immédiat de la contemplation est bien Dieu en tant que Dieu, mais cela n'exclut pas l'objet secondaire de la contemplation, qui est l'humanité de Jésus-Christ. — On dit encore : La contemplation parfaite fait abstraction de tout ce qu'il y a de sensible. Donc l'humanité de Jésus-Christ en tant que sensible n'est pas l'objet de

1. I Cor. II, 2. 2. Galat. VI, 14. 3. I Cor. I, 23, 24.
4. *Echelle de la Perfection*, éd. par le R. P. Guy, O. S. B., pp. 54 et suiv.

la contemplation. — Je le nie absolument; la contemplation peut aussi avoir pour objet les choses sensibles. Elles le sont en effet, puisque, en les considérant, nous pouvons contempler.

4. AVIS DU P. BAKER SUR CE SUJET.

Le P. Baker, dans son admirable traité sur la prière intérieure, se demande si la méditation sur la Passion peut être laissée de côté par l'âme contemplative? Il nous donne sur ce point quelques conseils fort utiles, qui pourront servir à faire disparaître toute fausse idée en la matière, et qui auront aussi l'avantage de nous faire voir, à une lumière plus claire, comment cette méditation peut entrer dans toute contemplation. « Nous avons, dit-il, des auteurs spirituels qui, tout en persuadant, au moment voulu, les âmes de quitter les exercices de l'intelligence pour ceux de la volonté, font cependant toujours une exception, ou tout au moins une réserve à propos de la méditation sur la Passion de Notre-Seigneur. Ce sujet de méditation, prétendent-ils, ne doit jamais être mis de côté; ce sera toujours un point convenable à la contemplation des plus parfaits. Quelle ingratitude ce serait envers Dieu, ajoutent-ils, et quel oubli du plus grand bien de notre âme, que d'omettre la fréquente méditation de ce mystère, le fondement de tout notre bonheur, la source de tout mérite, le gage le plus éminent de l'amour de Dieu pour nous, l'objet le plus propre à exciter, à forcer notre amour envers Dieu! etc.. Telle est, dit le P. Baker, la position que prennent de nombreux auteurs spirituels, et, en particulier, le P. Benet Canfield. » Position, j'espère, qui sera toujours celle de toutes les âmes pénétrées d'une sincère dévotion.

Quoique le P. Baker ne se range pas lui-même parmi ces auteurs, il n'en explique pas moins son opinion d'une manière qui, loin d'exclure la Passion comme sujet de la contemplation, exclut plutôt la nécessité de la méditation discursive sur ce sujet pour les âmes avancées. Il explique ainsi sa manière de voir : « Quand au mystère de la Passion, il mérite sans contredit tous les titres qu'on lui donne. Cependant, les âmes ne doivent pas se décourager si elles se reconnaissent peu aptes à méditer sur ce sujet. Que cette inaptitude vienne des dispositions naturelles de leur sens interne, ou de l'abondance des affections du cœur, elles ne peuvent pas, parce qu'elles n'en ont pas besoin, s'arrêter à rechercher curieusement si les motifs proviennent de l'intelligence et du raisonnement. Il ne faut pas non plus supposer que ces personnes, qui se livrent à l'exercice immédiat des actes de la volonté envers Dieu, sans s'arrêter à des réflexions discursives sur la Passion, sont par là privées du vrai, même du seul véritable exercice sur la Passion de Notre-Seigneur. Au contraire, dans ces exercices de la volonté est contenue la vertu de toutes les méditations précédentes. Ces personnes ne sont point soumises aux labeurs, aux dépenses de temps pour découvrir des raisons et des motifs d'élever leurs affections jusqu'à Notre-Seigneur ; mais, immédiatement, et sans aucun trouble, elles sentent les affections se presser en abondance ; elles font ces exercices avec beaucoup plus de vérité, beaucoup plus d'efficacité, et beaucoup plus de profit ; elles reproduisent, pour ainsi dire, la Passion elle-même, et cela, de deux manières : (1) Dans leurs prières intérieures, où elles produisent les mêmes affections et les mêmes actes d'amour, d'humilité et de patience dont Notre-Seigneur leur a donné un exemple dans sa Passion ; (2) dans leurs actions extérieures, pratiquant réellement, chaque fois que l'occasion

s'en présente, les mêmes vertus (qui sont particulières à la Passion), avec beaucoup plus de perfection, en vertu de cette prière, qu'elles ne pourraient le faire par la méditation, et se montrent ainsi beaucoup mieux les vrais disciples du divin Rédempteur.

« Ce divin objet de la contemplation est donc loin d'être perdu de vue ou oublié par cette manière de procéder dans la prière; non, il s'y trouve même rappelé et imité à un degré beaucoup plus noble. Et, vouloir généralement fixer l'âme, dans ses récollections, à une réflexion particulière de curiosité sur les circonstances, qui appartiennent à la Passion de Notre-Seigneur, ce serait obliger une personne qui peut lire parfaitement et, d'un seul coup d'œil, embrasser toute une phrase, à faire une réflexion distincte, expresse, sur chaque mot, sur chaque syllabe, ou sur chaque lettre. Cette reproduction si multiple des images ne servirait qu'à obscurcir l'esprit et à refroidir les sentiments. »

A propos des choses sensibles, comme étant l'objet de la contemplation, le même auteur nous montre très bien comment la chose est possible, et il appuie son raisonnement sur l'exemple des saints qui règnent dans le ciel. « Lorsque, dit-il, les âmes seront parvenues à la perfection, elles seront dans un état tel, que la considération formelle de ces objets, l'humanité, la Passion du Christ, ou tout autre objet sensible, mais bon en lui-même, ne sera point un obstacle à leurs exercices plus sublimes. Elle sera plutôt un moyen des plus efficaces de faire avancer l'âme dans ces exercices, et ce sera alors, pour l'âme, la contemplation parfaite. Car, alors, l'imagination sera si bien réglée, si complètement soumise à l'âme supérieure, que, non seulement elle ne l'obscurcira et ne la distraira pas, mais, au contraire, l'aidera avec une admirable facilité à rendre sa contemplation plus pure et

plus lumineuse. Alors, une vue de l'humanité de notre Sauveur entraînera l'âme plus profondément dans la divinité, comme nous voyons que les saints glorifiés, sans que leur vision de Dieu en souffre la moindre distraction, — mais en recevant plutôt une augmentation certaine, — ajoutent à leurs hymnes de reconnaissance le souvenir de l'humanité et de la Passion de Notre-Seigneur, en disant : *Dignus est Agnus qui occisus est*, etc..» [1]

5. LA SAINTE EUCHARISTIE, OBJET DE LA CONTEMPLATION.

Les mêmes raisons qui prouvent que l'humanité et la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont des objets de la contemplation, démontrent avec autant de valeur cette vérité touchant la sainte Eucharistie. Comment, dans la pratique, la sainte Eucharistie est l'objet de la contemplation, c'est ce qu'explique clairement Schram, qui cite lui-même sur ce sujet le pieux Godinez :

« La contemplation du mystère de l'Eucharistie a aussi pour fondement la foi par laquelle nous croyons que les paroles de la consécration étant prononcées par un ministre légitime, la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, les espèces du pain et du vin restant les mêmes qu'auparavant.

Ceux qui ont étudié la Théologie, y trouveront les preuves, l'explication et la défense de ce mystère.

Parfois Dieu accorde sur ce sujet à quelques âmes des lumières contemplatives, qui leur représentent la manière, dont le corps de Jésus-Christ existe sous les espèces sacramentelles, comme un roi sur son trône, et caché sous un voile; comme

1. *La Sainte Sagesse*, par le R. P. Baker, pp. 422 et suiv.

un beau soleil couvert par les nuages qui passent; comme la source du paradis cachée sous le feuillage des espèces sacramentelles; source qui alimente les quatre grands fleuves de la grâce, de la miséricorde, de la charité et de la piété, et qui est destinée à arroser, à vivifier, à féconder l'Eglise et les cœurs des fidèles qui s'y abreuvent.

Cette espèce de contemplation est quelquefois si efficace, qu'elle ravit l'âme, la tient suspendue dans une douce admiration à la vue de ces inventions du divin amour. Alors, l'âme tressáille de joie ; elle se fond pour ainsi dire dans les flammes ardentes d'un délicieux amour, et dans les transports de la reconnaissance. Avec quelle facilité, alors, elle croit ce dont elle doutait presque auparavant! Avec quelle certitude elle embrasse ce qu'elle ne comprenait point alors! Avec quelle clarté elle comprend ces vérités inaccessibles au raisonnement humain! La foi jette en elle de si profondes racines, qu'elle souffrirait mille morts, pour la défense d'un seul acticle révélé; et que, lors même qu'elle verrait les hommes et les anges se soulever contre ce qu'elle croit, elle ne s'écarterait pas d'un point des vérités dans lesquelles elle a une foi si vive.

Au milieu de ces lumières qui perfectionnent à ce point l'intelligence, la volonté n'est pas oisive, mais elle brûle d'amour; elle adore avec une profonde vénération et un vif sentiment de crainte. Cette suprême majesté l'épouvante par sa grandeur. Elle l'adore, elle l'aime, elle la révère, elle l'admire, elle la bénit, elle lui témoigne sa reconnaissance, elle la glorifie avec une grande pureté de cœur. Alors, l'âme s'humilie, et comme accablée par la grandeur du don que Dieu lui fait de lui-même, en la nourrissant de sa propre chair cachée sous le voile du sacrement, elle ne trouve, ni au dedans ni au dehors d'elle-même, aucune parole, aucune

affection, aucun acte suffisant pour remercier Dieu d'un si grand bienfait. Aussi elle se tient dans un sage silence, elle adore et se tait, puisque en parlant elle ne peut dignement remercier Dieu.

Voilà quelques-uns des secrets qui sont réservés à l'âme, quand elle jouit de cette espèce de contemplation, je me reconnais impuissant à les expliquer. » [1]

Notre divin Sauveur a daigné faire connaître lui-même combien lui était agréable ce genre de contemplation de la sainte Eucharistie, par les merveilleuses apparitions que nous lisons dans la vie des saints. Nous voyons que Notre-Seigneur s'est montré à eux sous une forme ou sous une autre dans le Saint-Sacrement. Il parut sous la figure d'un enfant, au temps de saint Louis de France, qui refusa d'aller à la chapelle pour être témoin de cette vision, parce que, dit-il, les miracles ne sont pas nécessaires à ceux qui croient déjà. Sainte Véronique de Binasco le vit, avec les yeux du corps, tout environné des anges. Elle voyait en même temps, au-dessus du calice, quelque chose qui brillait d'un éclat extraordinaire, mais elle ne pouvait pas distinguer ce que c'était. Vanhem, le cistercien, vit dans l'hostie l'Enfant Jésus, tenant en ses mains une couronne d'or toute ornée de pierres précieuses. Il était d'une blancheur plus éblouissante que la neige; il avait un air doux et serein; ses yeux étaient étincelants. On raconte que des prodiges semblables sont arrivés à sainte Angèle de Foligno, à Domenica del Paradiso, et à beaucoup d'autres. Notre-Seigneur a souvent paru dans le Saint-Sacrement à sainte Catherine de Sienne, et sous différentes formes. Mais, presque toujours, elle voyait les anges tenant un voile d'or, symbole du mystère; et, au milieu, une hostie avec la figure d'un

1. Schram, *Théologie Mystique*, vol. 1., p. 402.

enfant. Parfois, elle voyait les anges et les saints adorant Notre-Seigneur sur l'autel. Parfois, il apparaissait tout feu; et alors, elle se voyait elle-même, le prêtre, et Notre-Seigneur au milieu des flammes. Un jour, une lumière partait soudain de l'autel, et éclairait toute l'église. Un autre jour, au moment où le prêtre partageait l'hostie, elle vit comment le corps du Sauveur restait tout entier sous chaque partie. Ces traits et beaucoup d'autres semblables se trouvent dans le livre du P. Faber sur le Saint-Sacrement (pp. 534, 535), et je n'en cite que quelques-uns. Ils suffiront pour montrer que la contemplation de l'humanité de Jésus-Christ, et en particulier de Jésus-Christ dans l'adorable Eucharistie, a été une faveur accordée à de nombreux saints, et que Notre-Seigneur a approuvé cette contemplation par d'innombrables apparitions ou visions. Quant à la nature de ces apparitions et de ces visions, nous aurons lieu d'en parler dans une autre partie de cet ouvrage.





CHAPITRE VII

Les Objets de la Contemplation.

(Suite.)

I. LA SAINTE VIERGE, OBJET DE LA CONTEMPLATION.

La Bienheureuse Vierge Marie peut aussi être l'objet de la contemplation. La trente-sixième proposition de Michel Molinos, condamnée par Innocent XI, était ainsi conçue : « Aucune créature, pas plus la Sainte Vierge que les saints, ne doivent avoir une place dans notre cœur, parce que Dieu veut seul l'occuper et le posséder. » C'est avec raison que l'Église a condamné ce faux principe de spiritualité, dont le but était d'exclure la sainte Mère de Dieu et les saints de la dévotion des fidèles et de la prière contemplative. Étrange aberration, pouvons-nous dire avec Scaramelli, que cette imagination qui se figure que la dévotion à la Reine du ciel et aux saints pourrait nuire à la contemplation. Que l'on considère l'acte de la contemplation

en lui-même, ou dans les conditions qui lui sont nécessaires, l'intervention de la Bienheureuse Vierge Marie et des saints du ciel, qui sont eux-mêmes en contemplation continuelle devant les éternelles splendeurs de la patrie céleste, cette intervention, dis-je, loin d'être un obstacle à cette élévation de notre âme à Dieu, est, au contraire, un moyen pleinement en harmonie avec la nature même de cette sorte de prière.

2. LES ESPRITS CÉLESTES, OBJET DE LA CONTEMPLATION. VISION DE SAINT JEAN.

Saint Jean l'Évangéliste, on ne saurait le nier, était en contemplation, lorsqu'il vit le tableau qu'il nous dépeint dans des paroles, que les saints Pères ont interprétées comme s'appliquant à la Sainte Vierge, au sens littéral aussi bien qu'au sens figuré : « Il parut encore un grand prodige dans le ciel : c'était une femme revêtue du soleil, qui avait la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur la tête. » [1]

Il était aussi dans un état contemplatif, lorsqu'il vit le Tout-Puissant assis sur son trône, dans la splendeur de sa majesté et avec les marques de sa puissance suprême, entouré du chœur auguste des vieillards, des saints et des prophètes. Ces prophètes, représentés par les *quatre créatures vivantes*, sont constamment occupés à lui offrir leurs hommages et à chanter ses louanges : « Ils ne cessaient jour et nuit de dire : saint, saint, saint est le Seigneur Dieu tout-puissant, etc..» Ils redisent *saint* trois fois, probablement en l'honneur de la Sainte Trinité; pour la même raison, ils adressent à Dieu trois sortes de louanges : la *gloire*, l'*honneur* et la *bénédiction*

1. Apoc. XII, 1.

ou reconnaissance. Et chaque fois que les *quatre créatures vivantes* chantent ces louanges, les *vingt-quatre vieillards* sont prêts à joindre leurs hommages, « en se prosternant devant celui qui est assis sur le trône, et adorant celui qui vit dans les siècles des siècles. » Pour prouver en quelque sorte qu'ils doivent reconnaissance de tout leur bonheur au Tout-Puissant, et que la prééminence est son privilège, ils *jettent leurs couronnes devant le trône;* et puis ils terminent leurs hommages par ce chant de triomphe : « Vous êtes digne, ô Seigneur notre Dieu, de recevoir gloire, honneur et puissance, parce que vous avez créé toutes choses, et que c'est par votre volonté qu'elles subsistent, et qu'elles ont été créées ; » en d'autres termes : Nous reconnaissons votre *puissance,* ô Seigneur, parce que, par votre toute-puissance, *vous avez créé toutes choses;* l'*honneur* vous est dû, parce que, par *votre volonté, toutes les choses existent* et continuent d'exister ; la *gloire* vous est due, parce que toutes les choses *ont été créées* pour servir à votre gloire. [1]

Plusieurs autres passages de l'Apocalypse trouveraient ici leur place, et montreraient, comme celui que nous venons de transcrire, comment les esprits célestes peuvent être les objets de la contemplation ; comment cette contemplation est à l'honneur et à la gloire de Dieu ; et, comment elle est capable d'éveiller dans l'âme les sentiments les plus vifs de l'admiration, de l'amour, et de la joie.

Ajoutons qu'il est souvent utile, selon l'enseignement des auteurs mystiques, que l'âme, lorsqu'elle se sent lasse et anéantie par suite de ses efforts, pour pénétrer jusqu'au sein de la divinité pure, — il est utile alors, disons-nous, qu'au lieu de cette contemplation si sublime, elle s'exerce aux actes

1. Apoc. IV, 8-11.

d'affection envers la sainte humanité de Notre-Seigneur, envers la bienheureuse Vierge Marie, les anges et les saints. Quelquefois même, comme le dit le P. Baker, elle peut s'adresser à elle-même, dans ses locutions intérieures, à une autre personne, ou à une créature absente, pourvu que tout cela se rapporte à Dieu ; car, autrement, ce ne serait plus un acte de religion, et l'âme n'y trouverait aucun profit. Cet auteur va plus loin : il établit que, pour atteindre à la contemplation, il n'est pas nécessaire, — il s'agit évidemment d'une nécessité absolue, — que les actes, qui constituent les exercices de la contemplation, soient dirigés immédiatement à la divinité pure.

Comme exemple de cette pratique, je me permets d'ajouter quelques-uns des actes qu'il donne comme exercice de contemplation pour l'âme dévouée à la Mère de Dieu.

3. ACTES DE DÉVOTION DE L'AME CONTEMPLATIVE ENVERS LA SAINTE VIERGE.

« Salut, ô douce Marie! salut, ô Vierge très sainte, que Dieu a daigné choisir avant tous les siècles pour sa très auguste Mère !

« Obtenez-moi, je vous en supplie, le pardon complet de mes péchés, et la grâce parfaite du Saint-Esprit ;

« Afin que je puisse, en toute attention, en toute chasteté, et en toute ferveur, servir votre Fils, mon Sauveur, et vous, la Mère des miséricordes ;

« O ma Souveraine, recevez-moi, quoique indigne, pour votre serviteur; adoptez-moi, ô Mère, pour votre enfant ;

« Accordez-moi d'être compté au nombre de ceux que vous aimez; de ceux dont les noms sont écrits dans votre cœur virginal ; de ceux que vous instruisez, dirigez, aidez, aimez ;

« Salut, ô douce Marie, vous que Dieu, par le plus honorable des privilèges, a préservée du péché ;

« Parée des grâces les plus étonnantes et des plus excellentes faveurs ;

« O glorieuse Vierge! O gracieuse Vierge! O la plus pure des vierges! O Vierge très pure choisie entre mille!

« Ne me rejetez pas, tout misérable pécheur que je suis; ne me repoussez pas; ne me méprisez pas, tout souillé que je suis par le péché ;

« Mais daignez m'écouter, pauvre misérable que je suis ; entendez les cris que je fais monter vers vous ; fortifiez les désirs que mon cœur a de vous posséder; augmentez la confiance qu'il a en vous; aidez-moi. *Amen.*» [1]

4. TOUTES LES ŒUVRES SURNATURELLES DE DIEU, OBJETS DE LA CONTEMPLATION, L'ÉTAT ET LA GLOIRE DES ÉLUS.

On nous dit que les âmes contemplatives sont favorisées de nombreuses révélations ou manifestations; qu'elles ont particulièrement des aperçus du monde de la grâce, du monde de la gloire, et des œuvres surnaturelles de Dieu.

Nous pouvons parfaitement comprendre, et cela, même sans grandes difficultés, que la contemplation parfaite puisse porter ses vues sur notre demeure céleste, sur ces biens éternels qui sont réservés aux saints dans le monde futur, et dont jouissent dès maintenant un si grand nombre d'élus. L'âme peut contempler, dans ses visions du ciel, la nature, la grâce, la gloire des anges, les travaux que les saints, pendant leur vie d'épreuve, ont supportés pour Dieu, aussi bien

1. *Sagesse Sacrée*, pp. 619-620.

que les grâces dont ils ont été comblés et la gloire qui est leur partage. Elle peut voir la Mère de Dieu, au comble de l'éternelle félicité, comprendre ses tendres miséricordes pour les hommes, voir quelque chose de la gloire dont elle jouit en sa qualité de Reine du ciel, assise à la droite de son Fils, au-dessus de tous les chœurs des anges. Elle peut admirer avec un grand amour et une joie intime, même sur cette terre, la cité de la paix et des éternelles splendeurs. Un seul regard, quand elle est en contemplation, fait connaître à l'âme de plus nombreuses et plus grandes choses de cet état de béatitude, qu'elle ne pourrait en apprendre pendant des années passées en méditation. Rappelons-nous, comme exemple, la vision dont fut favorisé saint Jean, dans sa contemplation, et qu'il raconte lui-même : « Et moi, Jean, je vis la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, qui, venant de Dieu, descendait du ciel, étant parée comme une épouse qui se pare pour son époux. Et, j'entendis une grande voix qui venait du trône, et qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : et il demeurera avec eux, et ils seront son peuple : et Dieu demeurant lui-même au milieu d'eux, sera leur Dieu. Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux : et la mort ne sera plus : il n'y aura plus aussi ni pleurs, ni cris, ni afflictions, parce que le premier état sera passé. Alors celui qui était assis sur le trône dit : Je vais faire toutes choses nouvelles.» [1]

Le disciple bien-aimé parle ici d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle après le jour du jugement; nous ne devons pas conclure de ses paroles que le ciel et la terre présents disparaîtront complètement, mais seulement qu'ils seront changés en mieux et qu'ils seront glorifiés. Nous ne savons pas exactement en quoi consistera cette rénovation et cette

1. Apoc. xxi, 2-5.

glorification ; [1] mais la nouvelle Jérusalem que vit saint Jean, et dont la cité terrestre n'est qu'une image très imparfaite, est évidemment la Jérusalem d'en haut, le ciel des cieux, notre future demeure, notre lieu de repos. Aux jours dont parle l'Apôtre, cette transformation se réalisera pleinement là-haut et ici-bas; — là-haut, par la glorification des corps des bienheureux; ici-bas, par les privilèges qui donneront à la terre la beauté et la perfection au point qu'on pourra dire qu'elle sera vraiment une *terre nouvelle*.

Ce simple aperçu général de la vision de saint Jean, touchant le royaume du ciel, suffira à nous faire saisir la signification de la doctrine qui enseigne que le monde de la gloire peut être l'objet de la contemplation. N'en concluons pas, toutefois, que les âmes contemplatives sont favorisées de révélations semblables à celle qui fut accordée à saint Jean : ce sont là des révélations faites à l'Église universelle, et faisant partie du dépôt de la foi. Il n'en est pas moins vrai que notre enseignement affirme que toutes les révélations et toutes les véritées révélées peuvent être les objets de la contemplation; par conséquent, les visions de saint Jean pénétrant dans la céleste Jérusalem peuvent être présentées avec avantage aux regards des contemplatifs, et offrir des sujets de méditation à toutes les âmes pieuses.

5. L'ÉGLISE MILITANTE, OBJET DE LA CONTEMPLATION.

Il arrive souvent que Dieu communique à l'âme contemplative une lumière extraordinaire, qui lui dévoile les épreuves et les triomphes de notre sainte Mère l'Église. De quel ardent amour l'entoure son divin Époux! Avec quelle

1. Voy. *Manuel de Théologie Ascétique*, p. 576. Aubanel frères, éditeurs.

puissance il la protège contre les erreurs et la soutient comme la colonne de la vérité! Avec quelle constante fidélité il la fait triompher des épreuves et des persécutions dont l'affligent les tyrans et les hérétiques! Avec quelle suite ininterrompue il la peuple de saints et des plus nobles exemples de toutes les vertus! Quelle miséricordieuse tendresse il déploie pour la réconforter au milieu des infidélités toujours renaissantes de ses enfants, les pécheurs; et, comme il est fidèle à récompenser les prédestinés! Telles sont les pensées d'Alvarez de Paz, qui fait observer que tout autre est l'aspect de l'Église, quand on la considère d'un regard superficiel, et tout autre, quand on la voit de l'œil illuminé de la contemplation. [1]

6. LES GRACES, LES SACREMENTS, ET AUTRES CHOSES SURNATURELLES, OBJETS DE LA CONTEMPLATION, AUSSI BIEN QUE TOUTES LES CRÉATURES.

Nous avons dit que toutes les œuvres surnaturelles de Dieu peuvent être les objets de la contemplation; et, en parlant ainsi, nous avons voulu comprendre la grâce sanctifiante, la grâce actuelle, les divins sacrements, la grâce de la vocation, et toutes les autres grâces générales ou particulières. Nous devons ajouter que toutes les créatures peuvent devenir tout autant d'objets de la contemplation, en ce sens que la considération des créatures nous élève à la contemplation de Dieu. Il est également possible que l'âme reçoive du Saint-Esprit une illumination si puissante qu'elle voie Dieu dans toutes ses œuvres et dans chacune de ses créatures; qu'elle entende sa voix nous parlant par elles, comme nous en fournissent des exemples saint Paul de la Croix, saint François et tant

1. ALVAREZ DE PAZ, appendice, RIBET, vol. I., p. 96.

d'autres saints. Je dis encore une fois, comme conclusion, que tous les objets de la foi peuvent aussi être les objets de la contemplation, parce que, suivant la parole du docteur angélique : *Ex hoc manu ducitur homo in Dei cognitione,* [1] par elle, c'est-à-dire, par la foi l'homme est conduit comme par la main à la connaissance de Dieu.

7. NOUS NE COMPRENONS PAS LES LOIS D'APRÈS LESQUELLES DIEU NOUS COMMUNIQUE SES FAVEURS EXTRAORDINAIRES. CES FAVEURS SONT TOUJOURS GRATUITES.

Après avoir reconnu les objets de la contemplation, on peut se demander s'il existe dans leur manifestation un ordre hiérarchique. Nous répondons avec Ribet : Dieu n'est astreint à aucune loi inflexible dans la concession de ses dons; il les dispense et les mesure à son gré, selon les desseins de sa providence surnaturelle sur les âmes. Supprimer la liberté dans l'amour, c'est supprimer l'amour même.

Cependant, sans se les imposer comme une nécessité, Dieu suit des lois dans ses rapports mystiques avec les âmes. Mais, à raison de la gratuité de ces dons, la loi se détermine difficilement et n'est pas rigoureuse. Elle échappe à toutes les investigations humaines.

La gradation normale de la contemplation acquise répond, en principe, à l'ordre même de la méditation, et cet ordre paraît être de considérer d'abord les vérités chrétiennes qui éclairent l'esprit et règlent pratiquement la vie; et puis, d'étudier en Jésus-Christ le modèle parfait, ensuite de s'élever jusqu'à l'admiration des attributs relatifs et absolus de Dieu, et enfin de sa nature intime dans la trinité des personnes.

1. 22 q. 180, art. 4.

Or la contemplation acquise, ne succédant en général à la méditation que lorsque celle-ci est parvenue à son apogée, c'est Dieu qui en est l'objectif le plus ordinaire. Mais, de fait, les attraits que l'Esprit-Saint jette dans l'âme sont si divers, et l'intervention divine qui fait passer du raisonnement à la pure intuition si variée, qu'il est moralement impossible d'établir avec précision des règles générales et constantes. Il est des âmes qui passent toute leur vie à méditer un sujet unique, la Passion du Sauveur, par exemple, le mystère de l'Eucharistie, la bonté et la sagesse de la Providence, telle ou telle vertu chrétienne. D'autres, après avoir commencé par des considérations sur Dieu et ses attributs, sur la nature ou sur des vérités spéculatives de la religion, n'en viennent que tard à méditer les souffrances de l'Homme-Dieu, et s'étonnent d'avoir si peu goûté jusque-là un sujet si propre à exciter la foi et l'amour.

La marche de la contemplation infuse ou extraordinaire n'est pas moins difficile à déterminer. Sans doute les visions imaginaires, comme moins parfaites, précèdent régulièrement les visions intellectuelles; mais dans les unes et dans les autres les mêmes objets peuvent apparaître, quoique d'une manière différente. Il est un point, toutefois, sur lequel les affirmations des maîtres sont suffisamment constantes, c'est que la manifestation de Dieu comme Trinité est réservée pour l'apogée de l'ascension mystique (*Ita,* Ribet, p. 98). Quoiqu'il en soit de toutes les règles et méthodes exposées par de respectables auteurs pour la contemplation ordinaire ou pour la contemplation extraordinaire, nous serons toujours de l'avis du P. Baker : « Dieu, dit-il, qui est le maître et le libre dispensateur de ses grâces, peut les conférer à qui il veut et à l'époque qu'il lui plaît, soit en augmentant miraculeusement sa grâce en certaines âmes; soit en communiquant

ses faveurs surnaturelles, avant le temps, à des âmes qui ne seraient point mûres pour les recevoir, comme il l'a fait pour sainte Catherine de Sienne (et quelques autres saints), qui, dès ses plus jeunes années, fut favorisée de l'union passive.»

Les mystiques indiquent pareillement, comme une exception aux règles ordinaires, le cas où Dieu, voulant rappeler à lui une âme de bonne volonté et bien disposée, avant qu'elle soit parvenue à la perfection, supplée de quelque manière extraordinaire ce qui manque à cette âme. En un instant, il accomplit en elle des progrès qui lui auraient demandé plusieurs années d'efforts. «Dieu, disent-ils, en agit fréquemment ainsi à l'égard des âmes chez lesquelles il rencontre, ce qu'il cherche avant tout, une volonté sérieuse et fervente. C'est là, en quelque sorte, pour ces âmes, la récompense de la ferme résolution qu'elles auraient eue de persévérer toute leur vie dans la voie de son saint amour, bien que, en réalité, leur vie n'en eût pas été plus prolongée. » [1]

Je voudrais ajouter une remarque relativement à l'ordre dans lequel les objets de la contemplation doivent entrer en considération : je ne pense pas qu'aucun des objets dont nous avons parlé doive être absolument mis de côté ou exclu même par les âmes les plus élevées. Les quatre vérités des fins dernières, — la mort, le jugement, l'enfer et le ciel, — les mystères de la vie et des souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les vertus, les œuvres surnaturelles de Dieu dans le monde de la grâce et dans le monde de la gloire, Dieu lui-même et ses attributs, la Sainte Trinité, peuvent être tout autant d'utiles matières ou sujets qui s'offrent à la méditation et à la contemplation de toutes les âmes, qu'elles soient

1. *Sagesse Sacrée*, p. 50.

dans la voie purgative, illuminative ou unitive, quel que soit le degré de leur vie surnaturelle. Quant à la manière dont ces objets se présentent eux-mêmes à l'âme, elle peut varier suivant les divers degrés et les diverses phases de l'état surnaturel. C'est ce qui explique une sorte d'ordre subjectif suivant les six étapes de la contemplation qu'indique Richard de Saint-Victor. Qu'il me soit permis de les exposer ici, lors même que ces étapes trouveraient peut-être mieux leur place et pourraient être mieux comprises plus tard, après l'étude des causes et des principes de la contemplation.

8. LES SIX ÉTAPES DE LA CONTEMPLATION SUIVANT LEURS OBJETS, D'APRÈS RICHARD DE SAINT-VICTOR.

Monseigneur Vaughan, dans sa *Vie de saint Thomas d'Aquin*, nous donne un abrégé de ce système de Richard de Saint-Victor. Le voici selon ses propres expressions :

« Dieu est l'objet propre de la contemplation ; mais l'âme peut aussi s'arrêter sur d'autres sujets. Suivant l'objet qui fait la matière de l'oraison, on distingue six phases dans la contemplation. La première s'accomplit dans l'imagination et conformément aux opérations de cette faculté *(in imaginatione et secundum imaginationem)*. L'imagination considère la beauté et la variété des œuvres de la création, et se voit par là entraînée à admirer et à vénérer la sagesse et la bonté de Dieu. La seconde phase a lieu dans l'imagination et conformément à la raison *(in imaginatione et secundum rationem)*. L'imagination est saisie d'étonnement lorsqu'elle considère à la lumière de la raison les causes du monde sensible, » parce que les conclusions de la raison sont nécessaires pour passer de la cause à l'effet. La troisième phase s'opère dans la raison et conformément à l'imagination *(in*

ratione et secundum imaginationem). Nous concluons ici des faits de la nature sensible au monde des idées, qui sont exposées aux regards de l'intelligence. « Dans la raison, » parce que c'est la raison qui peut se mouvoir de la sensation au monde des idées; « conformément à l'imagination, » parce que c'est cette faculté qui fournit la matière aux opérations de la raison. La quatrième phase se poursuit dans la raison et suivant la raison *(in ratione et secundum rationem).* Arrivée à ce degré, l'âme est fixée sur le monde invisible des esprits, sur leur nature, et sur leurs attributs. Cette opération a lieu « dans la raison et conformément à la raison, » parce que l'imagination est alors absorbée, en quelque sorte anéantie, et que l'élément spirituel est seul l'objet de la pensée. La cinquième est au-dessus de la raison, mais non en dehors de la raison *(supra rationem, non præter rationem).* Elle repose immédiatement sur Dieu, en tant qu'il peut être connu par la raison. A ce degré appartiennent les vérités que nous connaissons par la raison, mais que nous sommes incapables de comprendre. Elles sont *au-dessus,* parce que nous ne pouvons pas les comprendre; elles ne sont pas *en dehors,* puisqu'elles peuvent être un objet de la raison. La sixième et la plus haute phase de la contemplation est au-dessus de la raison et en dehors de la raison *(supra rationem et præter rationem).* Ce degré a pour objet les mystères impénétrables de Dieu, qui dépassent la raison. Cet objet est à la fois *au-dessus* et *en dehors de la raison,* parce que la raison humaine, par elle-même, ne peut ni atteindre ces vérités, ni les comprendre. » [1]

« Il y a, dit Monseigneur Vaughan, quelque chose de surnaturel dans chacun de ces degrés de la contemplation; car si

1. *Vie de saint Thomas d'Aquin,* vol. 1, pp. 252-253.

une âme veut s'élever à la contemplation, elle ne peut le faire que par l'illumination de la grâce. Nul mortel ne peut fixer ses regards sur les mystères de Dieu, si Dieu lui-même ne l'élève à cette vision, surtout depuis que le péché a étendu un voile épais sur les yeux des hommes, voile que l'action de la grâce divine peut seule écarter. »

NOTE

MÉTHODE DES OPÉRATIONS DE L'INTELLIGENCE DANS L'ÉLÉVATION DE L'AME A DIEU. MOTIONS INTELLECTUELLES CIRCULAIRES, DROITES ET OBLIQUES.

Certains mystiques, le chanoine Ribet entre autres, appellent ici l'attention sur la méthode scolastique pour expliquer nos opérations intellectuelles dans l'ascension de l'âme vers Dieu. Cette méthode serait de saint Denys ou de l'auteur dont on lui prête l'ouvrage. Il ramène les opérations de l'intelligence, dans la contemplation ordinaire ou acquise, aux trois mouvements, circulaire, droit et oblique. Saint Thomas donne l'appui de son autorité à cette méthode : je le suivrai aussi près que possible dans l'explication de ces trois mouvements.

Cette méthode est une ingénieuse adaptation de la théorie du mouvement alors en vogue aux opérations intellectuelles qu'on représente aussi comme des mouvements. Dans les corps, dit-on, il y a trois sortes de mouvements : le circulaire, par lequel une chose se meut d'une manière uniforme autour d'un même centre ; le droit, par lequel une chose se meut directement d'un point à un autre; enfin, l'oblique, ou indirect, qui est un composé des deux autres. C'est donc par analogie que, dans les opérations de l'intelligence, celles qui sont uniformes s'appellent des mouvements circulaires; celles qui procèdent d'une chose à l'autre s'appellent des mouvements

1. *Vie de saint Thomas*, p. 254.

droits ou directs; et celles qui ont une sorte d'uniformité, et procèdent cependant d'une chose à l'autre, s'appellent obliques ou indirects.

Nous avons là les trois modes par lesquels l'âme monte l'échelle de la contemplation. Le mouvement droit ou direct a lieu lorsque les choses invisibles de Dieu sont perçues par celles qui sont rendues visibles; et alors, l'âme a un mouvement direct lorsque, s'échappant d'elle-même, elle gravite vers ce qui l'environne, et que des objets extérieurs, comme de divers et multiples symboles, elle s'élève aux contemplations simples et unes. L'âme est élevée d'une seconde manière vers Dieu, lorsqu'elle est mue vers Dieu par l'illumination que Dieu lui confère, et qu'elle reçoit selon sa nature, c'est-à-dire, en quelque sorte voilée par des figures sensibles. Ainsi Isaïe « vit le Seigneur assis sur un trône élevé. » Ce mouvement s'appelle oblique ou indirect, en tant qu'il possède quelque chose de l'uniformité du côté de l'illumination divine, et quelque chose de défectueux ou de difforme à raison des figures sensibles : voilà pourquoi on dit que l'âme se meut d'une manière oblique, en ce qu'elle est éclairée, selon sa capacité, de divines notions, non point par intuition et dans l'unité, mais grâce au raisonnement et au travail déductif. Un troisième mouvement est celui dans lequel l'âme, rejetant toutes les figures et tous les secours sensibles, pense à Dieu au-dessus d'elle-même et au-dessus de tous les êtres, et exclut ainsi de sa vision toute espèce de difformité. Ce mouvement s'appelle circulaire, parce que l'âme, retirée des choses extérieures, s'y replie sur elle-même, se concentre en elle-même, et que toutes les vertus s'unissent en elle dans toute leur force pour l'élever, au-dessus de toute autre chose, jusqu'à Dieu. On pourrait dire que Dieu devient en quelque sorte le centre d'un cercle, et que l'âme, d'un point quelconque de la circonférence, est avec son centre en relations directes, simples et continues.

Cette théorie est longuement expliquée par un digne disciple de l'Ange de l'École, Thomas a Vallgornera, dans sa *Théologie Mystique*. Le mouvement circulaire, dans la contemplation, a lieu lorsque l'âme voit Dieu, l'Être de toute beauté et de toute bonté, qu'elle le voit tel qu'il lui est divinement révélé par une lumière infuse, ou tel que le

lui font connaître ses créatures : elle reste alors en repos, parce qu'elle a trouvé son centre, et qu'elle se meut délicieusement autour de ce centre. Enlevée à toute admiration et à tout amour d'elle-même, elle est en quelque sorte absorbée, et jouit du plus suave repos en Dieu, son Créateur, son Rédempteur et son Époux. Ce mouvement se rencontre particulièrement dans la contemplation surnaturelle, faveur qui n'est accordée que dans l'état que cet auteur appelle l'état d'union intime.

Le mouvement de la contemplation est droit, lorsque l'âme, de la considération de toutes les belles et bonnes qualités qu'on peut découvrir, dans leurs formes restreintes, chez les créatures, s'élève directement à la contemplation de la beauté souveraine et du bien infini, qui est Dieu. Ce mouvement, nous dit-on, se rencontre surtout dans la contemplation acquise ou ordinaire, dans l'ascension de l'âme vers Dieu. Il n'est pas uniforme, comme le mouvement circulaire, parce que d'autres actes viennent en nombre s'y mêler et le troubler, ou en relâcher les opérations. C'est pourquoi il est sujet à des interruptions et à des changements.

Le mouvement oblique est celui où l'âme, de la contemplation de Dieu, descend à la contemplation des effets de sa toute-puissance, de ses promesses, de toutes ses autres œuvres dans les créatures; puis se replie pour, de nouveau, contempler Dieu lui-même. Ce mouvement se produit soit dans la contemplation acquise ou ordinaire, soit dans la contemplation infuse et extraordinaire. Il participe du mouvement circulaire et du mouvement droit, et il a les qualités de l'un et de l'autre. Il touche au mouvement circulaire en raison de l'uniformité avec laquelle l'âme y contemple Dieu, en tant que Principe et Fin. De Dieu, comme on l'a dit, l'âme va à la considération des autres objets, et retourne à Dieu. Il est semblable au mouvement droit dans la multiplicité et la défectuosité de ses actes, qui se forment dans son mode d'opération et d'exercice. [1]

1. *Théologie Mystique*, par le R. P. Thomas a Vallgornera, appendice n°s 249 et suiv., vol. II.



CHAPITRE VIII

LES CAUSES ET LES PRINCIPES DE LA CONTEMPLATION.

Comme la contemplation tend à l'union mystique de Dieu et de l'âme, et qu'elle est déjà le commencement de cette union, il s'ensuit qu'elle ne peut avoir lieu sans le concours de Dieu et de l'homme. Dieu agit comme cause première, et aussi d'une manière qui n'est pas commune, car la contemplation est une grâce rare et extraordinaire, et l'homme ne pourrait jamais y parvenir sans une telle grâce et sans une influence surnaturelle et toute particulière de Dieu sur l'âme. L'homme, d'une manière secondaire, et, en quelque sorte, passive, selon l'expression des mystiques, doit coopérer à l'action de Dieu, afin de recevoir le don de la contemplation et de profiter de cette faveur; en d'autres termes, il faut que l'homme corresponde à la motion divine. C'est pourquoi les causes et les principes de la contemplation doivent s'étudier et du côté de Dieu et du côté de l'homme.

I. PRINCIPES DE LA CONTEMPLATION DU CÔTÉ DE L'HOMME.

Les mystiques, et, en général, les maîtres de la vie spirituelle, lorsqu'ils enseignent les moyens de sainteté et de perfection, semblent attacher une grande importance aux facultés humaines qui trouvent leur emploi dans la production des actes de vertu, comme dans la prière et l'oraison contemplative. En cela rien d'étonnant, l'auteur de l'ouvrage intitulé *La Psychologie des Saints* va nous le faire saisir. « Le saint, dit-il, est un homme de Dieu. Il ne faut donc pas nous étonner de voir que ses facultés sont mises à l'épreuve et soumises à un rude labeur pour éliminer tout ce qui est de nature à nuire au service de Dieu, et pour accroître et fortifier, d'autre part, tout ce qui peut procurer et faciliter ce service. Les saints ne cessent pas de nous le répéter eux-mêmes. Il n'y a aucune exagération à affirmer que leurs idées sur la nature de l'âme et sur l'harmonie qui existe entre ses facultés, constituent une complète psychologie des saints. La psychologie théorique, qui se retrouve à chaque page de leurs écrits, jette une précieuse lumière sur la psychologie de leur vie. » C'est pour cette raison, et aussi pour que les lecteurs ordinaires soient à même de comprendre le sens des termes employés, qu'il est important de dire quelques mots d'explication sur les facultés sensibles et intellectuelles de l'homme.

2. LES FACULTÉS SENSIBLES DE L'HOMME.

Les théologiens, comme les philosophes, distinguent dans l'homme la partie sensible et la partie intellectuelle. La première, par les facultés sensibles, produit les actes des sens.



La seconde, qui est la plus noble, produit les actes intellectuels. Les facultés de la partie sensible sont les sens extérieurs : la *vue*, l'*ouïe*, le *goût*, l'*odorat* et le *toucher*. Il faut ajouter les sens internes, deux principalement, ou du moins, les deux qui suffisent à notre but actuel, le sens commun *(sensus communis)* et l'imagination. On les désigne par la dénomination de sens ou de puissances organiques, parce qu'ils opèrent et exercent leurs fonctions au moyen d'un organe matériel et physique, et ont pour objets formels les faits individuels, concrets et sensibles. Le mot *interne* marque leur caractère subjectif et la modalité intérieure de leurs opérations.

C'est par les sens extérieurs que nous communiquons avec les objets qui sont hors de nous. La présence ou l'approche de ces objets les met en mouvement, et ils en reçoivent l'impression que nous appelons organique. Cette impression étant transmise, on ne sait comment, par les nerfs jusqu'au cerveau, centre du sens commun, *sensus communis*, il en résulte la sensation.

Ce *sensus communis*, qu'on appelle aussi le sens *interne*, le sens *central*, reçoit la sensation de tous les sens externes, de telle sorte qu'il a connaissance de ce que l'œil voit, de ce que l'oreille entend, de ce que le palais goûte, de ce que le nez sent, et de ce que le toucher palpe. « Grâce à cette faculté, dit le P. Maher, nous avons conscience des opérations des facultés extérieures et sensibles ; elle nous fait connaître qu'il y a entre elles des différences, sans qu'il nous soit possible, cependant, à sa lumière, de distinguer le point réel de leurs différences. »[1] Lorsque l'impression organique cesse, les images qu'elle a produites dans le *sens commun* pourraient disparaître sur le champ : c'est alors que survient l'imagination

1. *Psychologie*, p. 157.

pour les conserver. L'imagination est la faculté de se représenter les choses; et, en tant qu'elle conserve l'image des choses, elle prend le nom de mémoire sensible. Son rôle est non seulement de conserver les sensations; mais aussi de reproduire des sensations antérieures, et d'en former de nouvelles à propos des choses connues par d'autres voies. Cet aperçu correspond à la classification scolastique des quatre sens internes. Cette classification « était basée sur l'existence des différences génériques dans les *objets formels* des diverses facultés. L'*objet formel* du *sens commun* est la résultante des opérations actuelles des sens extérieurs; l'*objet formel* de l'imagination est la représentation de ce qui est absent. La fonction de la puissance appréciative *(vis æstimativa)* est l'appréhension d'un objet en tant qu'il est, d'une manière éloignée, favorable ou nuisible au bien-être de l'animal; celui de la mémoire sensible est la connaissance des expériences antérieures des sens. Quelques auteurs ramènent ces facultés à deux; d'autres les augmentent jusqu'au nombre de six. On a aussi longuement discuté sur la nature de la distinction entre ces sens. Après avoir soigneusement examiné les diverses opinions sur ce point, Suarez se prononce contre l'existence d'une distinction, soit *réelle*, soit *formelle*, et soutient qu'Aristote est pour lui, quand il affirme qu'on doit considérer les sens internes simplement comme des aspects divers, des phases différentes d'une seule faculté sensible.»

3. LES ÉMOTIONS OU PASSIONS.

Les sensations, étant de leur nature agréables ou pénibles, engendrent ce que nous connaissons sous le nom de *passions*. Les passions, qu'on peut aussi appeler émotions, se définissent

et sont des excitations intenses de la faculté appétitive. « Le mot *appétit,* écrit le P. Maher, était employé dans un sens très large par les auteurs du moyen-âge, et désignait, chez eux, toutes les formes de l'inclination intérieure, comprenant également les tendances ou affinités naturelles *(appetitus naturalis),* des plantes et des substances inorganiques, qui les poussent vers ce qui convient à leur nature, et les sentiments de l'attraction consciente *(appetitus elicitivus),* chez les êtres doués de raison et de sentiment. L'objet formel de la faculté appétitive, dans le sens large, est le *bien.* Par le *bien,* il faut comprendre non seulement ce qui est agréable, mais encore tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, convient à la nature de l'être ainsi attiré par ce bien. La continuité de l'existence, la félicité, le développement, la perfection, et, avec cela, tout ce qui semble de quelque façon conduire à ces fins, ce sont là tout autant de choses qui sont bonnes, qui sont *le bien,* et qui, dès lors, ont un objet possible de l'appétit; tandis que tout ce qui leur est contraire est une sorte de mal; et, par conséquent, offre un motif d'aversion ou d'activité négative à cette même faculté.

« Les scolastiques reconnaissent deux sortes d'appétit conscient, essentiellement distinctes l'une de l'autre; il y a l'appétit *rationnel* et l'appétit *sensible.* Le premier a sa source dans l'appréhension de l'intelligence, et le second, dans les appréhensions des sens. Les deux facultés, toutefois, n'agissent pas isolément. Les désirs et les impulsions de l'appétit des sens ne sont souvent que les phénomènes du corps dont s'emparent les éléments intellectuels. »

En traitant des *passions* au point de vue qui nous occupe, nous ne pouvons pas admettre une autre classification que celle donnée par les scolastiques, et que je trouve très bien exposée par le P. Maher : « Ces auteurs, dit-il, reconnaissent

onze formes principales de passions ou émotions, qu'ils partagent en deux catégories. Toutes les passions sont, d'après eux, ou des *passions concupiscibles (passiones concupiscibiles),* ou des *passions irascibles (passiones irascibles).* Dans les passions de la première classe, l'objet de l'état mental agit directement sur la faculté comme agréable ou pénible en lui-même; tandis que l'objet de l'appétit irascible est appréhendé comme sujet à certaines conditions de difficulté ou de danger. Selon la terminologie scolastique, l'objet de l'*appétit* ou *de la passion concupiscible* est simplement le bien ou le mal, *bonum vel malum simpliciter;* et, l'objet de l'appétit irascible est le bien ou le mal pénible, *bonum vel malum arduum.* Les *passions concupiscibles* sont, toujours d'après les scolastiques, au nombre de six : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie ou le plaisir. Ce sont là les affections de la faculté appétitive considérées comme absolues, futures ou présentes. Les cinq *passions irascibles* sont l'espérance, le désespoir, le courage, la crainte et la colère. Les deux premières de ces émotions sont des actes produits par le côté sensitif de l'esprit en face d'un bien difficile, suivant que la difficulté pour l'atteindre apparaît comme légère ou insurmontable. Le *courage* et la *crainte* sont des sentiments qu'éveillent les menaces d'un mal considéré comme plus ou moins facile à éviter; tandis que le mal présent donne lieu à la colère. »

Notre auteur ajoute quelques remarques : « Quel que soit le point de vue auquel on se place pour envisager cet exposé comme une classification scientifique, il suffit de la plus simple réflexion pour voir que ces diverses émotions sont réellement des phénomènes de l'activité appétitive de l'âme. Ce sentiment comprend aussi bien l'éloignement raisonné du *mal,* que la tendance vers le *bien* reconnu; car ces deux

inclinations ne sont que des phases négatives et positives de la même énergie. Mais il faut aussi que cette faculté soit la racine, l'origine du multiple état mental qui se produit en présence du bien ou du mal. Les mots *désir* et *appétit*, il est vrai, nous donnent particulièrement et avant tout l'idée du bien absent, puisque c'est dans les efforts pour atteindre ce bien que cette puissance se manifeste avec le plus d'intensité. Et puis, on ne peut pas soutenir que c'est par le moyen d'une faculté différente que nous recherchons ou ambitionnons une joie qui ne nous apparaît que dans le lointain, et que nous éprouvons du bonheur quand elle est présente. Ce n'est pas par trois puissances distinctes, mais bien par une seule et même énergie que nous détestons le mal en général, que nous fuyons à son approche, et que nous nous attristons de sa présence. L'*espérance* est bien quelque chose comme un désir d'atteindre un bien difficile, désir dont quelque doute rend l'objet incertain. Le *désespoir*, au contraire, est une lourde peine, qui résulte d'une phase négative de la même activité. Les affinités du *courage* et de la *crainte* avec les deux états précédents, et aussi leur dérivation des formes positives et négatives de l'activité appétitive, sont choses évidentes. L'un et l'autre impliquent l'appréciation intellectuelle d'un danger menaçant; mais, tandis que, dans un cas, la volonté est forte et déterminée; dans l'autre, elle est faible, hésitante, irrésolue. La *colère* implique à la fois le mécontentement et le désir de la vengeance. »

Le P. Maher fait encore mention de certains autres sentiments, « qui, dit-il, ont particulièrement attiré l'attention des psychologues modernes; » et il énumère les suivants : En premier lieu, ceux qui se rapportent à l'amour propre; secondement, ceux qui ont un caractère d'altruisme ou de désintéressement personnel; troisièmement, le sentiment de

la puissance; quatrièmement, les émotions du changement et de l'activité intellectuelle; cinquièmement, les émotions esthétiques; et sixièmement enfin, le sentiment moral. [1]

Il est important de retenir ces noms pour le moment où il sera nécessaire de nous reporter à la nature et aux conditions des phénomènes du sentiment relativement aux opérations spirituelles et mystiques. Le mot *sentiment*, à ce point de vue, doit être considéré comme synonyme de ceux d'émotion, ou, de passion, mot qu'emploient certains scolastiques.

4. RAPPORT DES FACULTÉS SENSITIVES A LA CONTEMPLATION.

Aucune des facultés de la partie sensitive, si ce n'est l'imagination, ne peut coopérer à la contemplation d'une manière directe et prochaine; mais elles peuvent y coopérer d'une manière éloignée, s'il s'agit de la contemplation de choses sensibles : elles procurent alors des images à l'imagination et des pensées à l'intelligence. On dit qu'elles peuvent y coopérer d'une manière éloignée, parce que leurs opérations sont toujours antérieures, et n'ont jamais lieu au moment de l'acte de la contemplation. Il ne faut donc point les perdre de vue, parce que, si on ne les modère pas, loin d'être de quelque secours pour la contemplation, elles y apporteront les plus grands obstacles. Si la partie supérieure ne domine pas dans l'âme, et que la partie inférieure ne soit pas soumise, aucune contemplation n'est possible.

De tout ce qui précède, il est aisé de voir que tout doit commencer par les sens et l'imagination. Celle-ci conserve, continue, renouvelle et diversifie les impressions que les sens lui communiquent. L'auteur de la *Psychologie des*

1. *Psychologie*, pp. 395-398.

Saints se pose une importante question au sujet de la mortification et de la purification des sens, que les auteurs qui s'occupent de spiritualité traitent et discutent avec un soin minutieux. Voici cette question et la réponse que notre auteur y donne avec une réelle compétence : « Le saint est-il un homme qui méprise l'imagination et s'efforce de l'étouffer? Il faut avant tout tenir compte du tempérament naturel du saint, de la société à laquelle il est mêlé, du genre d'études auquel il s'est particulièrement livré pour la formation de son esprit. Il n'est pas surprenant de voir que saint Jérôme, saint François d'Assise, sainte Thérèse et saint François de Sales, avaient reçu de la nature une imagination beaucoup plus vive que saint Thomas d'Aquin, sainte Jeanne de Chantal, et M. Olier. Quand nous aurons reconnu ce point dont l'importance n'échappera à personne, il restera encore ce fait, que la nature spéciale du dogme et de la morale catholiques, l'étude de la sainte Écriture, l'enseignement de certains ouvrages spirituels très autorisés (L'*Imitation,* par exemple), la méditation, la solitude, la vie de communauté, et enfin la tradition, exercent une influence durable sur la tournure de l'esprit des grands mystiques. Et, tous les saints appartiennent plus ou moins à la classe des mystiques. » [1]

Le même auteur continue sa démonstration et montre comment ce que les mystiques appellent l'œuvre de destruction et de construction s'opère au point de vue de la réformation des sens et de l'imagination. « Le mystique meurt, dit-il, et naît de nouveau. Il meurt à un monde sensuel, à un monde d'agitations et de troubles, sujet à la corruption et destiné à périr ; et, il renaît à un monde

1. *Psychologie des Saints,* par H. Joly, p. 120.

transformé. Pour parler son propre langage, il passe à travers la nuit des sens, après laquelle ses yeux purifiés s'ouvrent à une lumière beaucoup plus brillante... Ce qu'il est de la plus haute importance de remarquer, c'est que le saint reviendra plus tard aux objets sensibles, pour en jouir, à sa manière, bien entendu, mais d'une façon bien plus intense que n'en jouissent les autres hommes. Il y reviendra avec une vivacité d'autant plus grande que les sens auxquels ces objets s'adressent, quoique souillés et désordonnés, l'étaient, non par sa faute, à lui, pas plus que par la faute des objets eux-mêmes, mais par la faute de l'esprit. « C'est dans l'esprit, dit saint Jean de la Croix, que les désordres de la partie animale de notre nature prennent naissance, et c'est de lui qu'ils tirent toute leur force. »

« La purification des sens s'accomplit par le moyen de la purification de l'esprit. Lorsque l'esprit est guéri, les sens qu'il anime sont privés de leur poison corrupteur. Sainte Thérèse enseignait que nous devons chercher Dieu dans les créatures. Elle dit aussi que, une fois assez avancés en perfection, nous serons capables de revenir aux créatures par le Créateur, et que, alors, nous les trouverons pures, ornées de toute la beauté dont elles jouissaient aux jours de l'innocence primitive. » [1] Ne perdons jamais de vue la parole de saint Jean de la Croix : « Dieu ne veut certainement pas détruire la nature; au contraire, il veut la perfectionner. »

5. LES ÉMOTIONS OU SENTIMENTS AU POINT DE VUE DE LA CONTEMPLATION.

Cette question de la sensibilité ou du sentiment chez les saints, comme tout ce que nous venons de dire à propos des

1. *Psychologie des Saints*, par H. Joly, pp. 128, 129.

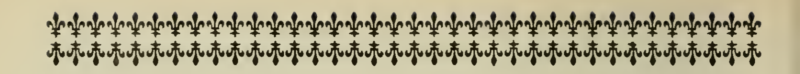
passions, sera éclairée d'un nouveau jour par l'explication suivante que nous donne le même auteur : « La philosophie chrétienne, dit-il, enseigne que le *sentiment*, ou ce que saint Thomas appelle simplement la *passion*, en prenant ce mot dans un sens très général, n'appartient pas à l'âme seule, mais en même temps à l'âme et au corps *(passio per se convenit composito)*; ou, en d'autres termes, que les phénomènes complexes de la joie et de la peine, de la passion et de l'émotion, sont déterminés par l'influence simultanée de l'état physique et de l'état mental. A mon avis, il est impossible de nier que les sentiments d'un homme ne reçoivent, dans une mesure considérable, l'empreinte de ses habitudes d'esprit, de sa bonne ou mauvaise éducation, du plus ou moins de culture des facultés de sa raison ; ils suivront les inclinations de son imagination, la pente de ses idées, et par dessus tout, la direction de ses croyances religieuses. D'autre part, il est également certain que ces émotions sont vives ou languissantes, violentes ou paisibles, suivant le degré des sensations que nous font éprouver les troubles physiques, les mouvements corrélatifs et sympathiques, ces mille opérations réflexes que causent les diverses modifications d'un organe dont l'action se fait ressentir à tous les autres. La sensibilité de l'émotion, chez les saints, est soumise aux lois ordinaires; par conséquent, elle est d'abord déterminée par le tempérament naturel. » Notre auteur développe longuement ce point, puis il ajoute :

« Voilà pourquoi, lorsque nous voulons apprécier la sensibilité des saints, il nous faut tenir compte, moins de leurs dispositions à la joie ou à la souffrance, que de leur volonté de souffrir pour telle ou telle cause, pour telle ou telle idée. La foi contrôle l'amour, et l'amour contrôle ces images de l'esprit qui excitent les émotions, et révèlent par

là les sentiments intérieurs du cœur. Le monde se laisserait aisément aller à croire que les mystiques ont perdu tout pouvoir de sentir, parce qu'ils ne sont plus sensibles aux émotions que peuvent causer les choses d'ici-bas. Le mystique lui-même considère que ses sentiments étaient pour ainsi dire morts pendant les années qui ont précédé sa conversion, et qu'ils ont été rappelés à la vie par l'action de la grâce. « Mon cœur était alors si endurci, dit sainte Thérèse, que j'aurais pu lire le récit tout entier de la Passion sans verser une seule larme. Ce manque de sensibilité m'attristait profondément. » Elle nous dit encore, « que les larmes, qui sont en quelque sorte le résultat de la persévérance dans l'effort, aidé de la grâce, sont d'une immense valeur; en obtenir une seule serait digne de tous les labeurs du monde. » [1]

J'ai essayé de montrer quel compte il faut tenir des sens, de l'imagination et des sentiments ou passions, dans le cas des âmes qui sont disposées à la contemplation. C'est par l'exercice des vertus morales qu'on imprimera une bonne direction à ces facultés et à ces sentiments. Si nous nous rappelons le genre de vie qui a été celui de la plupart des saints, nous nous apercevons bien vite que leur mortification, leur continence et leur austérité ont nécessairement eu pour effet de considérablement simplifier les mouvements des parties physiques et animales de leur organisme. Les vertus morales modèrent les emportements des passions, étouffent les bruits tumultueux des occupations du dehors; et, dès lors, disposent l'âme à la vie contemplative.

1. *Psychologie des Saints*, pp. 148, 155.



CHAPITRE IX

Les Facultés supérieures de l'Ame
Causes et Principes de la Contemplation.

I. LES DEUX FACULTÉS DE L'AME : L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ.

Les facultés de la partie supérieure, ou de la partie intellectuelle de l'âme, sont l'intelligence et la volonté.

(1) L'Intelligence.

« On peut définir l'intelligence, dans un sens large, *la faculté de penser*. C'est une faculté par laquelle l'homme distingue le vrai du faux, le bien du mal. A elle, il appartient de percevoir les images de l'imagination, de porter sur ces représentations un jugement ou un doute, de raisonner sur leur valeur, et enfin de les conserver. En tant qu'elle les perçoit, elle garde le nom d'*intelligence;* si elle émet une appréciation ou un doute, elle prend le nom de *jugement;* lorsqu'elle s'engage dans une suite de raisonnements et veut tirer des

conclusions des arguments, on l'appelle *la raison;* enfin, lorsqu'elle conserve toutes ces choses, on la désigne par le nom de *mémoire intellectuelle,* qu'il faut bien distinguer de la *mémoire sensitive.*

D'après les données de la philosophie catholique, il y a une différence de genre entre le *sens* et l'*intelligence.* Celle-ci est une faculté spécialement distincte de celle du sens; et, elle est douée du pouvoir d'accomplir des opérations qui dépassent la portée du sens. Beaucoup de ses actes et des effets qu'elle produit, sont distincts en genre de tous les modes de la sensibilité et de toutes les formes de l'action des sens, qu'elles soient simples ou complexes. Aucune sensation, quelles que soient les phases d'évolution ou de transformation par lesquelles elle passe, ne peut jamais devenir une pensée. A la vie sensible de l'âme sont attribués les cinq sens externes: la sensibilité intérieure, l'imagination, la mémoire sensitive et l'appétit sensitif. L'intelligence et le terme général de pensée, comprennent : l'attention, le jugement, la réflexion, la conscience du moi, la formation des concepts et les procédés du raisonnement. Ces divers modes d'activité contiennent tous un élément qui est distinctement au-dessus des sens. » [1]

(2) La volonté.

La volonté, qui est la reine et la souveraine de toutes les autres facultés, est la puissance de choisir entre le bien et le mal reconnu comme tel par l'intelligence. « La volonté ou l'appétit rationnel, en général, peut se définir ou s'expliquer : *La faculté de tendre et de se porter vers un objet intellectuellement reconnu comme bon;* mais, considérée rigoureusement

1. *Psychologie*, M. Maher, p. 234.

comme une puissance libre, on la définit : *La capacité de se déterminer soi-même*. Une volition est un acte de la volonté. Par *volonté libre* ou liberté morale, on entend ce privilège en vertu duquel un agent, toutes les conditions requises pour produire une volition étant présentes, est capable soit de manifester, soit de ne point laisser paraître cette volition. La libre volonté implique que les volitions sont librement exercées par le *moi* ou la *personne*, et ne sont pas les produits nécessaires de sa nature, pas plus que les conséquences des attractions du moment. »[1] Elle suit toujours l'intelligence, non en aveugle, mais avec une liberté complète. Le bon usage de la volonté s'appelle vertu, le mauvais usage est le vice, notre intention n'étant point, bien entendu, de donner à ces mots, vertu et vice, la signification formelle et plus correcte qu'on leur attribue dans des définitions rigoureuses. Le savoir est l'acte de l'intelligence, le vouloir est l'acte de la volonté ; et tout le monde admet que le savoir est naturellement antérieur au vouloir.

Nous désirons, parce que nous concevons ou croyons que l'objet de nos désirs est bon. Nous éprouvons de l'attrait ou de la répulsion suivant que l'acte cognitif nous offre un caractère agréable ou pénible. Il est vrai, cependant, que certains désirs se manifestent d'une manière vague et obscure, sans qu'aucune représentation cognitive vienne en montrer préalablement la réalisation possible. « C'est particulièrement ce que nous voyons se produire dans les exigences de l'appétit physique, par exemple, pour la faim et la soif. Les états purement organiques qui donnent naissance aux besoins de ce genre, sont cependant plutôt de la nature des besoins physiologiques que de celle des besoins proprement

1. *Psychologie*, p. 363.

psychiques ; et, suivant qu'ils participent, plus ou moins, aux actes de l'esprit, l'élément cognitif devient plus ou moins manifeste. Nous pouvons donc poser, comme une vérité générale, que cet appétit, la volonté, est subséquent à la connaissance et en dépend. Ces facultés demandent ainsi à être considérées, non point tant à la lumière de deux puissances coordonnées, marchant côte à côte, qu'à la lumière de deux propriétés de l'âme, dont l'exercice de l'une a, vis-à-vis de l'autre, le rapport de l'antécédent au conséquent. » [1]

La volonté, qui doit être gouvernée par la loi de Dieu, est la faculté maîtresse de toutes les autres. C'est ce qui ressort avec évidence, si on considère la manière dont la volonté exerce son pouvoir sur les autres facultés. Tous les membres du corps obéissent à la volonté : les pieds marchent, les mains travaillent, les autres membres agissent, ou restent oisifs au gré de l'individu. Il n'en est pas de même, cependant, s'il s'agit des sensations, de l'imagination, et des passions. La volonté ne peut pas garantir les impressions organiques contre la sensation qui les cause. Les sensations et les rêves de l'imagination excitent les émotions ou passions ; et souvent, c'est un fait d'expérience, celles-ci se révoltent contre la volonté, quelquefois même remportent la victoire sur elle, ou l'amènent à céder à leur inclination.

Mais si la volonté ne peut pas directement contrôler les sensations, les imaginations et les passions, elle peut, elle doit même le faire indirectement. Alors, en vertu de l'empire qu'elle exerce sur les membres du corps, elle peut faire obstacle aux mauvaises impressions des organes, elle peut dompter l'imagination en fixant l'attention sur quelque chose

1. *Psychologie,* M. Maher, p. 39.

de bon. Elle peut maîtriser les passions en changeant leur objet, ou en écartant ce qui serait pour elles une occasion de mal. C'est pour cette raison qu'on recommande avec tant d'insistance à toutes les âmes qui sont désireuses de la perfection et de la sainteté, de contenir constamment et énergiquement leurs facultés sensitives sous la puissance de la volonté, afin que l'ordre soit toujours observé. Il faut exercer une grande vigilance sur les sens extérieurs, pour qu'ils ne donnent pas occasion à des sentiments mauvais; il faut réprimer l'imagination, afin qu'elle n'excite pas les passions; et, la volonté doit gouverner l'intelligence elle-même pour l'empêcher de suivre la pente des passions; enfin, l'effort constant de toutes les facultés sera de tendre à ce que la volonté, elle aussi, ne puisse pas désirer autre chose que de se conformer à l'éternelle est très sainte volonté de Dieu. [1]

2. LA MÉMOIRE, L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ, CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT A LA VIE SPIRITUELLE DE L'AME.

En traitant des trois puissances de l'âme, l'auteur de la *Psychologie des Saints* explique comment on doit les envisager dans leur action sur l'état spirituel et surnaturel. « De tous les auteurs ecclésiastiques, dit-il, saint Augustin est le premier qui ait divisé les puissances de l'âme en trois, — la mémoire, l'intelligence et la volonté; et, cette division est restée familière à tous ceux qui ont suivi cet auteur. Nous voyons que des allusions y ont été faites, tour à tour, par sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, et saint Ignace. « La vie, dit sainte Catherine de Sienne, a été bien

1. *Comp. Théol. Myst.*, SCARAMELLI, p. 104.

réglée, parce qu'il a su imposer un sage contrôle aux trois puissances de son âme; la mémoire garde le souvenir des bienfaits qu'il a reçus de Dieu, l'intelligence s'efforce de connaître sa volonté, et la volonté redouble de zèle pour l'aimer. » — Ailleurs, la sainte dit encore : « C'est en cela que consiste toute vie bien réglée de l'âme et du corps, quel que soit le lieu et quelles que soient les circonstances où nous pouvons nous trouver. Il faut que les puissances de l'âme agissent de concert : la mémoire rappellera la pensée des bienfaits de Dieu; l'intelligence cherchera à connaître sa volonté; la volonté s'efforcera de l'aimer à un tel point qu'elle sera incapable d'aimer ou de désirer quoi que ce soit en dehors de lui.» Saint Ignace n'est pas moins explicite. Dans son premier *Exercice*, il insiste sur le devoir qui incombe à chacun de nous de méditer sur le premier péché, le péché des anges. Il partage cet exercice en trois parties : la mémoire a pour devoir de rappeler le péché; l'intelligence, de réfléchir sur ce péché dans tous ses détails; la volonté, d'exciter les affections de l'âme qui suivront.

« Cette division, naturellement, est susceptible d'autres subdivisions; elle est loin d'exclure celle, par exemple, qui établit une distinction entre l'imagination et la mémoire, ou autres semblables.» Après ce qu'il a dit de la volonté et de l'amour comme étant un acte de la volonté, il fait cette juste remarque : « Chez les saints, le sentiment n'est point une faculté séparée, et ils n'associent pas l'amour avec ce sentiment tout d'émotion passive, qui gagne d'autant plus de terrain dans notre société contemporaine, qu'il est plus désordonné et plus maladif. A leur avis, la volonté n'est pas une force arbitraire et négative. Lorsqu'ils la mettent en rapport si intime avec l'amour, ils veulent montrer que là est son siège, et que là est la source de sa force : son siège,

parce que, à leurs yeux, une volonté qui n'aime pas, ou qui n'aime pas l'objet qui est le plus digne d'amour, est une force morte ; la source de sa force, parce que l'amour qui la soutient est plus fort que la mort. En un mot, suivant leurs théories aussi brèves que précises, la toute première place appartient à la volonté, soutenue par l'amour, et éclairée par une intelligence que nous ne devons pas être surpris de voir se soucier de fidélité plus que d'originalité. » [1]

3. L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ, SOURCE ET PRINCIPE DE LA CONTEMPLATION.

Dès lors que l'intelligence et la volonté sont le principe de toutes les actions humaines, elles doivent nécessairement être considérées comme le principe de la contemplation, qui est la plus noble de toutes les opérations de l'homme. L'intelligence voit avec admiration et délices la vérité qui est l'objet de la contemplation ; la volonté l'embrasse avec un tendre amour. C'est pourquoi, comme le dit Scaramelli, il n'est pas un degré de la contemplation dans lequel ces deux puissances ne travaillent de concert. Il ajoute que tous les auteurs mystiques sont d'accord sur ce point en ce qui regarde les degrés inférieurs de la contemplation ; mais quelques-uns d'entre eux sont loin d'être de cet avis, il s'agit des degrés plus sublimes. Comme on attache une grande importance à une question traitée, d'une part, par des autorités telles que saint Bonaventure, Gerson et plusieurs autres ; et, d'autre part, par saint Augustin, saint Grégoire, saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas, il me sera permis d'exposer la question elle-même, puis d'indiquer ensuite

1. *Psychologie des Saints*, pp. 119-120.

l'opinion qui semble le plus se recommander à notre choix, bien que je ne voie aucune utilité pratique à entrer pour le moment dans ces détails.

Le Rév. P. F. V. Voss, dans son compendium du *Directoire Mystique*, de Scaramelli, donne les cinq propositions suivantes, où sont exposées les opinions de tous les auteurs qui se sont occupés du mysticisme.

(1) On ne peut pas aimer Dieu sans le connaître; par conséquent, il n'y a pas de contemplation possible sans la connaissance de Dieu. Je ne pense pas qu'il se rencontre un seul auteur capable de contredire cette proposition ; et, d'après Voss, aucun auteur n'affirme le contraire, bien qu'on attribue à saint Bonaventure et à Gerson une opinion qui prétendrait que, dans leurs élévations les plus sublimes et les plus parfaites, les âmes contemplatives aiment Dieu, abstraction faite de toute connaissance. Mais Voss, nous affirme que le Docteur séraphique ne dit pas qu'on peut aimer Dieu sans le connaître; il dit seulement qu'on peut l'aimer sans penser préalablement à lui *(non sine cognitione sed sine prævia cogitatione).*

(2) La connaissance de Dieu procède ordinairement de l'intelligence.

(3) La connaissance de Dieu ne procède pas nécessairement de l'intelligence, selon saint Bonaventure et quelques autres auteurs; l'âme peut acquérir cette connaissance d'une manière supra-intellectuelle par les touches d'amour.

(4) Il y a divergence d'opinion sur le point de savoir si, dans les contemplations les plus élevées, la connaissance amoureuse de Dieu procède de l'intelligence, au point qu'aucune contemplation ne serait possible sans qu'on y trouve l'acte de l'intelligence, ou bien, si les actes de l'intelligence étant suspendus pour un certain temps, la

connaissance ne procède que de l'amour. Scaramelli défend la première opinion; la seconde est attribuée à saint Bonaventure et à quelques autres auteurs. S'il fallait prendre parti pour l'une ou l'autre opinion de ces grands et saints mystiques, mes préférences seraient pour celle de Scaramelli et des auteurs qu'il cite en sa faveur. Ils enseignent que dans toute contemplation, même aux degrés les plus élevés, l'intelligence et la volonté ont, l'une et l'autre, leur part dans les actes de la connaissance et de l'amour de Dieu. Ils ajoutent cependant qu'il peut se faire que les actes de connaissance soient tellement spirituels et d'une délicatesse, telle que l'âme en contemplation ne puisse pas s'en rendre compte et soit incapable de les sentir ou de les exprimer. Sur ce point, comme sur d'autres questions aussi délicates que sublimes de la vie contemplative, j'ai besoin de suivre et de donner aux autres, le sage conseil du P. Baker : « Je sais, dit-il, que certains mystiques établissent plusieurs états distincts qui suivent la contemplation active. Ainsi, Barbenson parle de l'état de la présence divine dans l'âme, et ensuite, de la manifestation de Dieu à l'esprit, etc., et, en tout cela, de grandes variétés d'ascensions et de descentes, etc.. Le Rév. P. Canfield décrivant le dernier et plus parfait état de l'essentielle et suréminente volonté de Dieu, parle également de plusieurs exercices distincts, la dénudation, l'anéantissement actif et passif, etc.. Ces auteurs parlent peut-être d'après leur expérience personnelle des opérations divines dans leurs âmes, et d'après une manière toute particulière d'oraison. C'est pourquoi il me semble qu'on ne doit pas prendre ce qu'ils disent comme une chose commune à tous les contemplatifs. Je n'ai point non plus l'intention de nier qu'il peut y avoir des états distincts (j'en citerai quelques-uns plus loin), comme la grande désolation, etc.; mais il ne serait d'aucune

utilité de chercher à pénétrer ces états dans ce qu'ils ont de de plus intime. Ces âmes heureuses, que Dieu comble de telles faveurs, qu'il les transporte jusqu'aux plus hauts sommets de la vision et de la contemplation, n'auront besoin de recevoir des lumières d'aucune autre source que de Dieu, pour les conduire dans les secrets et divins sentiers; et, les âmes inexpérimentées ne pourraient retirer que peu de profit de ces imaginations de pure curiosité.»[1]

4. LA VOLONTÉ EST LIBRE DANS LA CONTEMPLATION ET LE MÉRITE EST POSSIBLE.

Pendant que la volonté est en contemplation, il faut toujours lui supposer assez de liberté, pour que les actes d'amour produits durant cette oraison puissent être méritoires. Peu importe le degré de ravissement auquel l'âme sera élevée par l'objet de l'oraison; serait-elle même absorbée au point de ne plus se rendre compte de ses opérations, qu'elle mérite, pendant ce temps. Lorsqu'il accorde la grande et précieuse grâce de la prière contemplative à une âme, nous ne pouvons pas supposer que Dieu veuille que cette grâce soit inutile, ou que le temps si précieux de cette oraison soit dépensé en pure perte; tel serait cependant le cas si la volonté cédait simplement à la nécessité et ne gardait pas cette liberté qui est nécessaire au mérite. Quelle que soit donc l'efficacité de la grâce par laquelle Dieu s'attache et entraîne l'intelligence; quelque extraordinaire que soit la nécessité qui la fixe sur l'objet de la contemplation, la volonté doit rester maîtresse de ses actes et de ses affections, à tel point que, absolument parlant, elle soit

1. *Sagesse Sacrée*, p. 508.

capable à chaque instant de ne pas aimer. L'intuition ou la vision de la prière contemplative n'est pas, en effet, la vision béatifique qui voit Dieu en lui-même; elle est une vision abstraite qui voit Dieu à travers le miroir des espèces intelligibles. L'âme, par conséquent, n'est jamais placée dans une nécessité telle que le libre arbitre soit annihilé, ou qu'elle ne reste pas capable de suspendre son acte d'amour de Dieu.

Sainte Thérèse dépeint parfaitement la force de la volonté, elle en parle d'après sa propre expérience en matière de contemplation. La volonté, qui est entièrement paralysée chez un sujet hystérique, s'unit à Dieu, dans le cas de la sainte, plus étroitement que l'intelligence et la mémoire. « Ce n'est pas un sommeil spirituel, nous dit-elle, mais la volonté agit toute seule. » Pendant que les autres facultés cèdent à la nature, la volonté leur assure un refuge en Dieu, dans lequel, comme la sainte le dit dans son style imagé, elles peuvent se réfugier, « pareilles à des colombes, qui, ne goûtant point la nourriture qu'elles ont d'abord cherchée d'un côté, puis d'un autre, se hâtent, après de vaines recherches, de rentrer au colombier. » Ailleurs, elle compare la volonté, résolue, patiente, à la prudente abeille qui reste dans la ruche pour extraire le miel des fleurs que ses compagnes lui apportent. « Car si au lieu de rester dans la ruche, toutes les abeilles s'en allaient au dehors à la suite les unes des autres, comment le miel pourrait-il se faire? »[1] Ces citations semblent bien montrer la force pleine et entière de la volonté dans la contemplation; elles montrent bien qu'il reste une puissance libre, capable de se déterminer par elle-même, douée de toutes les conditions requises pour produire

1. *Psychologie des Saints*, p. 113.

sa volition, l'acte d'amour de Dieu, ou capable de ne pas produire cette volition. L'exemple de l'abeille exprime bien les mérites acquis par l'âme dans la contemplation. Saint Grégoire le Grand a dit : « *Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora;* précieux sont les mérites de la vie active, mais plus précieux encore sont ceux de la vie contemplative. »

A la suite de ces considérations sur les causes de la contemplation du côté de l'homme, il est nécessaire d'ajouter une question d'une haute importance, et que voici : Doit-on désirer la grâce de la contemplation, prier pour l'obtenir et s'efforcer de l'acquérir ?

5. ON PEUT DÉSIRER LA CONTEMPLATION ET PRIER POUR L'OBTENIR.

Schram donne à cette question une réponse de la plus prudente sagesse. C'est une chose sainte, dit-il, et avantageuse à tous d'aspirer à la contemplation surnaturelle. Il le prouve par plusieurs passages de l'Écriture sainte, où abondent les désirs de la contemplation : « Mon cœur vous a parlé, dit le Psalmiste, mes yeux vous ont cherché : Seigneur, je rechercherai votre visage. » [1] — « Envoyez votre lumière et votre vérité, dit-il encore; elles m'ont amené et conduit sur votre montagne sainte et dans vos tabernacles. » [2] — « Qui me donnera des ailes comme à la colombe, et je volerai et je me reposerai? » [3] — « Indiquez-moi, ô le bien-aimé de mon âme, dit l'Épouse des Cantiques, indiquez-moi les lieux où vous faites paître, ceux où vous prenez

1. Ps. XXVI, 8. 2. Ps. XLII, 3. 3. Ps. LIV. 7.

votre repos du milieu du jour, afin que je n'aille point errer à la suite des troupeaux de vos compagnons. »[1] — « Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui êtes chargés, et je vous soulagerai... et vous trouverez le repos de vos âmes. »[2] « Voici que je suis à la porte; si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte; j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui et lui avec moi. »[3] Ces différents passages renferment des invitations pour tous, à la vision de Dieu, au repos, au rafraîchissement, au festin de la contemplation divine; c'est donc une chose sainte et avantageuse d'y aspirer. Cette vérité se comprend aisément, si on se reporte à tout ce que nous avons dit de la contemplation. Elle est un bien si précieux, qu'elle doit exciter nos désirs. Par cette oraison surnaturelle, l'âme s'attache à Dieu : elle le contemple par l'acte de l'entendement; elle l'aime par l'acte de la volonté. Dès lors que c'est un bien surnaturel, on doit y aspirer, puisque tous sont tenus de désirer leur perfection surnaturelle. Elle est l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui l'infuse avec ses dons divins. Son objet n'est autre que Dieu, Dieu considéré en lui-même, et, comme l'auteur de la nature et de la grâce; la Très Sainte Trinité, considérée avec toutes les perfections et tous les attributs des trois Personnes divines. Elle procède aussi de l'entendement humain, éclairé par les lumières de l'Esprit-Saint; elle en est l'acte le plus parfait, à tous les points de vue, par conséquent, elle est un bien digne des plus légitimes aspirations. Ajoutons encore que tous sont exhortés à tendre à la plus grande humilité, à la douceur la plus exquise, à toutes les autres vertus portées au degré le plus sublime de la perfection. Pourquoi donc, alors, ne nous efforcerions-nous pas tous de réaliser en nous cette forme la

1. Cant. I, 6. 2. S. Mat. XI, 28, 29. 3. Apoc. III, 20.

plus parfaite de la prière, qui est la contemplation ? Notre conclusion s'impose : à tous et pour tous il est permis, il est recommandé de prier pour demander à Dieu le don insigne de la contemplation. Les passages suivants de la sainte Écriture, joints à ceux que nous avons déjà cités, prouvent la légitimité de la prière pour implorer cette faveur : « J'ai désiré l'intelligence, et elle m'a été donnée; j'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi. » [1] — « J'ai aimé la sagesse, est-il dit ailleurs, et je l'ai cherchée dès ma jeunesse. » [2] Nous lisons dans l'Épître de saint Jacques : « Si quelqu'un de vous manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu qui donne à tous libéralement et sans reproches, et la sagesse lui sera donnée. » [3] Saint Thomas fournit à l'appui de notre thèse une preuve de raison : « Il est, dit-il, permis de demander ce qu'il est permis de désirer. Or, il est permis de désirer la contemplation ; donc on peut la demander. Ajoutons en outre que, suivant les auteurs mystiques, arriver à la contemplation, sans l'avoir demandée, est chose rare et même miraculeuse.

6. CONDITIONS A OBSERVER QUAND ON DÉSIRE ET DEMANDE LA CONTEMPLATION.

A cet enseignement que nous venons d'établir, nous devons joindre quelques observations sur la prudence qu'il faut apporter sur ce point. La vérité même de la doctrine appelle ces remarques.

(1) Avant tout, il ne faut pas oublier que l'action divine, qui appelle une âme à la contemplation, est une grâce

1. Sagesse, VII, 7. 2. Sagesse, VIII, 2. 3. S. JAC. I, 5.

absolument gratuite, une grâce que ne peut mériter ou obtenir aucun effort de notre part, même avec l'aide de la grâce ordinaire de Dieu. C'est un don que, rigoureusement parlant, on ne peut pas mériter, si ce n'est d'un mérite de convenance, et que les désirs les plus ardents, les plus ferventes prières, la sainteté d'une vie tout entière sont impuissants à obtenir.

(2) On ne doit pas s'attendre à voir les prières et les désirs en vue de la contemplation immédiatement exaucés, ou réalisés à une époque déterminée. Mais il faut se borner à la demander pour l'avenir, avec une grande résignation à la volonté de Dieu, pour le moment où il le jugera à propos, et où l'âme sera suffisamment préparée à cette insigne faveur. Cette grâce dépend entièrement du bon plaisir de Dieu, comme nous l'avons déjà fait observer dans un chapitre précédent, et on ne peut pas dire qu'il y ait un moment fixé pour la recevoir. On a vu des personnes en être favorisées dès leurs plus jeunes années; d'autres, la recevoir à un âge plus avancé; d'autres, enfin, seulement à l'heure de la mort; et, nombreuses sont les âmes saintes et parfaites qui n'y ont jamais été appelées pendant leur vie d'ici-bas.

(3) Qu'il s'agisse de la contemplation ordinaire ou extraordinaire, on ne doit la demander ou la désirer que sous la condition expresse ou tacite qu'elle sera avantageuse à l'âme. En effet, la contemplation extraordinaire n'est utile que dans certains cas rares, et on ne doit pas la demander sans une inspiration divine spéciale. Il arrive souvent que la contemplation ordinaire n'est point utile, soit par défaut de disposition dans le sujet, soit pour d'autres raisons connues de la divine Providence : ce n'est point, du reste, une grâce nécessaire à la perfection à laquelle nous devons tous aspirer sans cesse.

(4) Quoique nous puissions tous aspirer à la contemplation surnaturelle, personne, généralement parlant, ne doit désirer ou demander les phénomènes extérieurs et les manifestations extraordinaires de l'état mystique, au moins sans une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint. Nous entendons par là les extases, les ravissements, les apparitions physiques ou imaginaires, les visions et autres phénomènes plus ou moins prodigieux. Il n'est pas permis de les désirer et de les demander; encore moins est-il permis de chercher à les obtenir : de tels efforts ne seraient pas seulement une absurdité, mais encore la preuve évidente d'une grande vanité et d'un coupable orgueil. Même quand des faveurs de ce genre lui sont accordées, une personne sage et prudente cherchera à s'y dérober, et demandera à Dieu de la conduire par les voies ordinaires et communes, qui sont les plus sûres pour arriver au ciel.

Les saints eux-mêmes ont soin de nous prémunir contre le désir de ces manifestations extraordinaires, parce que le démon et notre propre imagination sont capables de nous tromper par ce moyen, et de nous séduire par mille artifices divers. C'est pourquoi il n'est pas avantageux de les demander ou de les rechercher. « Plus qu'aucun autre, saint Jean de la Croix s'est efforcé de nous transmettre le véritable enseignement de la tradition catholique, qui est que les phénomènes de ce genre ne constituent point la sainteté. Nous irons même plus loin, nous dirons que dans les pays qui produisent des saints, et où les saints sont le plus honorés, ces manifestations engendrent toujours, au moins dans le début, la défiance et le soupçon. Ce qui est à craindre, c'est que ce ne soit pas là autre chose que les résultats d'un état maladif; ou bien encore, que ces phénomènes ne finissent par causer une maladie, à raison des trop grands efforts qu'ils imposent à l'organisme mental et

physique de la personne qui en est l'objet. Selon saint Jean de la Croix, le jugement le moins défavorable qu'on puisse porter à ce sujet, c'est qu'on doit s'abstenir de toute animosité et de toute appréciation fâcheuse à l'égard des personnes qui sont dans cet état. Tout ce qu'il est nécessaire de faire, c'est d'avertir ces personnes des dangers auxquels elles s'exposent, et de chercher tout doucement à porter leur attention sur d'autres sujets. Nous lisons dans la *Montée du Mont Carmel,* que ces âmes demandent à être conduites par les moyens de la foi, et qu'il faut progressivement leur apprendre à mépriser ces impressions surnaturelles. Qu'elles sachent se dépouiller elles-mêmes pour leur plus grand avancement dans la vie spirituelle. On leur expliquera que c'est là, pour elles, la voie la meilleure, qu'une seule action, qu'un seul mouvement de la volonté, procédant de la charité, est d'un plus haut prix, a une valeur beaucoup plus grande aux yeux de Dieu, que tout le bien ensemble qu'elles peuvent espérer de leurs révélations. Une chose certaine, c'est que beaucoup d'âmes, qui n'ont jamais été favorisées de ces dons, sont parvenues à une sainteté incomparablement plus haute, que d'autres, qui les avaient reçus abondamment du ciel. »[1]

Benoît XIV nous dit que « quand une enquête est ordonnée en vue de la béatification ou de la canonisation, on ne s'occupe pas de l'examen des miracles avant qu'aient été prouvés les vertus héroïques ou le martyre du serviteur de Dieu dont la cause est en jeu. Ces vertus sont la première et la plus décisive preuve en faveur de la sainteté ; les visions, les prophéties, les miracles, ne sont que d'une importance secondaire, et on en ignore absolument, si la preuve des vertus héroïques n'a pas été faite. »

1. Voy. *Psychologie des Saints*, pp. 75-76.



CHAPITRE X

Principes et Causes de la Contemplation du coté de Dieu.

Comme l'acte de la contemplation, particulièrement l'acte d'union mystique, qui est l'objet premier de la science mystique, surpasse tout à fait l'ordre naturel, il s'ensuit que les seules facultés naturelles, principes, causes et régulateurs de nos actions naturelles, sont incapables et de commencer, et de compléter cet acte. Nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu par les lumières de la raison naturelle; mais, avec ces seules lumières, nous sommes impuissants à aller au delà des limites de la nature; nous ne pouvons même pas nous élever au degré le plus inférieur de la contemplation surnaturelle. Nous avons besoin de l'abondance des grâces de Dieu pour élever nos âmes à la contemplation, et surtout à ce degré si sublime, qui est l'union mystique.

Ce sujet des principes et des causes par lesquels Dieu conduit l'âme à la contemplation, offre trois choses à nos

considérations, savoir : la grâce sanctifiante, les habitudes des vertus, et la grâce actuelle.

I. LA GRACE SANCTIFIANTE, PRINCIPE DE LA CONTEMPLATION.

La première grâce nécessaire à la contemplation est la grâce sanctifiante, cette grâce qui remet les péchés, qui nous régénère et nous sanctifie, nous fait enfants de Dieu, héritiers du royaume du ciel, membres du Christ, et nous constitue les temples du Saint-Esprit. Sans cette grâce, nous ne pouvons pas être unis à Dieu par la charité.

La sainteté formelle consiste dans la grâce sanctifiante ou habituelle, qui nous rend saints, et dont la première infusion a lieu soit par les sacrements, soit par un acte d'amour ou de contrition parfaite. Elle reçoit dans la suite un accroissement des actes méritoires de toutes les vertus, dont plusieurs trouvent leur exercice dans la prière contemplative. Il s'y ajoute une certaine perfection accidentelle provenant des dons du Saint-Esprit ou de quelque grâce gratuitement donnée. Cette grâce habituelle ou sanctifiante, avec une énergie spéciale qui lui est surajoutée, est donc, peut-on dire, le principe de la contemplation. Nous n'en devons pas conclure que toutes les âmes en état de grâce ont aussi le don de la contemplation ; non, en disant que la grâce sanctifiante est le principe de cette sorte d'oraison, nous ne voulons point faire entendre que la contemplation n'est pas une faveur spéciale et extraordinaire ; et, il ne faut pas oublier que les grâces spéciales et extraordinaires peuvent être habituelles et sanctifiantes. Nous avons dit que la contemplation reçoit l'aide d'une certaine perfection des dons de l'Esprit-Saint ; ou, s'il s'agit de la contemplation extraordinaire, son acte est habituellement aidé par l'une ou l'autre des grâces gratuitement données

(gratis datæ). Nous avons vu dans un chapitre précédent que la contemplation elle-même peut être considérée comme une grâce gratuitement donnée. Elle est implicitement comprise dans quelqu'une de ces grâces que l'Apôtre mentionne expressément,[1] à supposer que saint Paul ait voulu énumérer toutes les grâces de ce genre, ce que n'admet point Bellarmin. Il ne faudrait pas conclure de là que l'âme contemplative a besoin de grâces plus abondantes, ou qu'elle est douée d'une plus haute sainteté que l'âme qui n'a pas reçu cette faveur. Plus une personne est vertueuse, je ne dis pas plus elle est contemplative, plus sainte elle est; et, si des âmes, qui n'ont jamais connu les douceurs de l'oraison contemplative, sont plus vertueuses, elles sont d'une sainteté plus éminente que celles qui jouissent de cette faveur. Ce serait une erreur, toutefois, de supposer qu'on peut parvenir à un haut degré de la contemplation sans beaucoup de vertus, sans efforts et sans difficulté, à moins d'un privilège de Dieu tout particulier.

La grâce habituelle ou sanctifiante nous unit à Dieu d'une façon méritoire, comme à notre fin dernière, que nous pouvons mériter, et que nous obtiendrons au moment voulu, si nous persévérons dans cet état. La charité nous unit à Dieu comme à son objet; à Dieu, auquel elle nous ordonne, en tant que vertu théologale; et, son acte, dès lors qu'il est méritoire, est une disposition qui mérite la grâce habituelle, ou, pour mieux dire, un accroissement de cette grâce, qui est comme la semence de la gloire et le germe de notre fin suprême. Mais la contemplation suppose la grâce habituelle et l'union de l'âme avec Dieu, elle comprend intrinsèquement la charité comme une de ses parties

1. I. Cor. xii.

constituantes, un de ses éléments ; et, dès lors, elle regarde Dieu comme son objet, et unit l'âme à Dieu comme à son principe. La contemplation, jointe à la grâce et à la charité, unit l'âme à Dieu comme à son premier principe ou à son origine, son objet, et sa fin, union qui est la plus étroite de toutes celles qu'il est donné à l'âme de pouvoir contracter avec Dieu, aussi longtemps qu'elle est voyageuse en ce monde, qu'elle vit des lumières de la foi.

2. COMMENT DIEU EST PRÉSENT DANS L'AME CONTEMPLATIVE.

Essayons de nous rendre compte de la manière dont Dieu est présent dans l'âme contemplative. Dieu est présent en toutes choses substantiellement par son essence et par sa toute-puissance. Il est présent d'une manière spéciale et particulière dans les saints qui sont au ciel, par la lumière de gloire, et dans les âmes des justes qui vivent sur la terre, par les lumières de la foi et de la contemplation. Par cette présence intime, substantielle et vitale, chez les justes, il leur communique une certaine puissance et une vitalité qui, d'une manière toute divine, rend les énergies de la volonté et de l'intelligence capables de produire des actes de sublime contemplation. On dit alors que Dieu est présent dans l'âme par voie d'union mystique, non point comme *forme informante,* selon l'expression des scolastiques, mais comme le principe qui lui soumet entièrement l'âme, et l'élève en tant que principe porté à un nouveau mode d'opérations surnaturelles ; c'est quelque chose comme ce qui se passe pour les bienheureux dans le ciel, qui, par la lumière de gloire, sont établis dans cet état de sublimité qui leur permet de voir Dieu clairement dans son essence.

Cette union de Dieu avec l'âme ne sanctifie pas celle-ci, mais la suppose déjà sanctifiée par la grâce habituelle, qui en est la *forme informante,* ou qui la rend sainte. Dieu est dans l'âme, non comme une forme de ce genre, mais comme la cause efficiente et agrandissante de la sanctification et de la perfection, et par l'habitation particulière qu'il s'est choisie en elle.

Un point encore à noter sur la manière dont Dieu et l'âme elle-même doivent être considérés comme causes conjointes ou principes de la contemplation. Puisque Dieu, dans l'union mystique, n'est pas forme informante, mais cause efficiente, l'âme n'est pas cause matérielle, mais co-principe efficient que Dieu élève jusqu'à lui. Dieu n'entre pas et ne peut pas entrer dans l'âme comme une partie constituante ; la soumission complète de l'âme à Dieu, sous cette influence, suffit à l'union mystique. On pourrait encore appeler cette union un contact substantiel, en tant que cette dénomination signifie la coexistence de la substance divine, principe élevant, avec la substance humaine, principe élevé, de telle sorte, toutefois, que Dieu et l'âme ne seront pas considérés comme un seul et unique principe adéquat, formé de deux principes non adéquats : Dieu est le premier principe total, et l'âme est aussi le principe ou la seconde cause totale avec les grâces que Dieu lui confère. Les deux ne se confondent point, ne formant pas un composé; mais l'un est entièrement soumis et subordonné à l'autre.

3. LA CONTEMPLATION DIVINE ET L'INCERTITUDE DE LA GRACE.

A propos de grâce et de contemplation, on se demande si la contemplation divine peut rendre une personne sûre,

absolument certaine qu'elle est en état de grâce. A cette question, nous répondrons avec Scaramelli, qu'il est certain que, sans une révélation spéciale de Dieu, nul ne peut être absolument sûr de sa justification ; et, il est douteux que le don de la contemplation puisse être pris comme une révélation suffisante sur ce point. L'opinion communément admise parmi les docteurs, est que l'âme contemplative, pendant qu'elle jouit de l'union mystique et transformante de l'amour, n'a aucun doute sur sa justification. Cet état sublime semble impliquer que Dieu révèlerait à son épouse sa tendre amitié pour elle, quand elle est avec lui dans une aussi intime communion. Sainte Thérèse enseigne que, après cette union mystique, l'âme sait avec une certitude absolue qu'elle était avec Dieu et que Dieu était avec elle ; et, si l'âme est certaine d'être en communion avec Dieu par l'union d'amour, elle ne peut pas douter qu'elle lui soit agréable et qu'elle vive dans sa grâce. Nous lisons dans l'*Échelle de la Perfection*, par W. Hilton : « C'est avec une grande mais humble sûreté, et aussi avec une grande joie spirituelle, que l'âme conçoit une très grande certitude de son salut en raison de cette union. Elle entend, en effet, le secret témoignage de l'Esprit-Saint affirmant à sa conscience, qu'elle est l'enfant privilégiée du céleste héritage. Ainsi l'atteste saint Paul : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit, que nous sommes les fils de Dieu. » Et, ce témoignage de la conscience, véritablement ressenti sous l'action de la grâce, est la joie même de l'âme, selon la parole de l'Apôtre : « Notre gloire consiste dans le témoignage de notre conscience ; » c'est-à-dire, lorsqu'elle nous assure que la paix et la concorde, le véritable amour et l'amitié réelle existent entre Jésus et notre âme. » [1]

1. *Échelle de la Perfection*, p. 299.

Je ne crois pas inutile d'ajouter un mot d'avertissement à ce sujet : Nul ne peut se croire justifié en déduisant avec certitude qu'il est en état de grâce, à part le cas d'une révélation spéciale sur ce point en particulier, quelque soit le degré de sublimité qu'il ait atteint dans la contemplation. J'excepte le cas dont nous parlerons plus loin. L'avis de Scaramelli, qui cite Alvarez de Paz pour appuyer son opinion, peut s'appliquer à tous les contemplatifs en général, bien qu'il ne l'applique qu'à ceux qui jouissent de la contemplation d'un degré inférieur. Il n'est pas possible que ceux-ci aient une certitude quelconque relativement à leur état de grâce, parce qu'ils ne sont pas sûrs que ces contemplations ne procèdent pas de quelque grâce gratuitement donnée, qui n'est pas incompatible avec le péché mortel : elle peut en effet procéder du don de sagesse, non en tant qu'il est un don du Saint-Esprit, mais en tant qu'il est un don *gratuitement donné*. La paix et le bonheur, qui accompagnent la contemplation de ce genre, peut provenir de causes naturelles, ou des artifices du démon ; et, quoique la contemplation puisse être une simple et affectueuse intuition de Dieu, on ne peut pas croire infailliblement qu'elle a son origine dans un état de grâce sanctifiante et de charité. D'où il ressort que toujours (excepté, comme le dit Scaramelli, à l'époque de l'union mystique), Dieu permet que l'âme soit dans la crainte et le doute au sujet de ses propres expériences et de ses révélations ; de sorte qu'elle peut toujours « opérer son salut avec crainte et tremblement. » [1]

4. LES VERTUS, PRINCIPES DE LA CONTEMPLATION.

De même que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, ainsi un acte contemplatif est le produit d'une foi vive

1. *Compend. Direct. Théol. Myst.* p. 118.

et d'une ardente charité. L'acte de contemplation, composé de ces deux éléments qui se fondent ensemble, est plus noble que chacune de ses parties prises séparément. C'est pourquoi on peut dire que l'acte de contemplation, dans lequel nous trouvons les vertus de foi et de charité réunies en un seul acte, est plus noble et plus parfait que l'acte de foi seule, ou de charité seule. Il en est alors comme de la réunion des vertus jointes aux dons du Saint-Esprit, et, peut-être aussi, de certains des dons *gratuitement donnés*. Ces vertus rendent l'âme plus noble et plus parfaite dans ses actes que quand on la considère en dehors de ces dons, et purement établie dans un état de grâce, uniquement avec les vertus qui sont nécessairement unies à la grâce ou qui l'accompagnent toujours.

Le mérite, qui est le résultat d'un acte physiquement vital et surnaturel, naît, soit de la grâce habituelle plus ou moins grande, soit d'une grâce actuelle qui élève, soit de la libre volonté élevée par la grâce, soit de la plus ou moins grande difficulté que la grâce a surmontée dans un acte de vertu, soit enfin de sa plus ou moins grande intensité ou extension. Si l'acte d'une vertu morale, dans toutes ces circonstances, est plus riche qu'un acte de contemplation, cet acte de vertu morale sera plus méritoire.

Les ravissements, les extases, les visions sont considérés comme des choses saintes. Mais si, lorsque ces phénomènes se présentent, notre activité intérieure est exercée, alors ces phénomènes, par le fait qu'ils sont surnaturels et libres dans la partie supérieure de notre âme, et qu'ils procèdent d'une source surnaturelle, ont une valeur méritoire; tandis que les phénomènes extérieurs, soit actifs, soit passifs, qui se produisent involontairement de notre part, sont sans mérite. [1]

1. *Ita.* Schram, vol. 1, pp. 481, 482.

Par conséquent, il faut admettre la nécessité pour la contemplation des vertus de foi, d'espérance et de charité, qui sont infuses dans l'âme avec la grâce sanctifiante. La vertu de foi est nécessaire, parce que, généralement parlant, la contemplation n'est pas autre chose qu'un acte de foi à quelque vérité révélée, ou une sorte d'absorption de l'âme dans la considération de quelque objet révélé. J'ai dit généralement parlant, parce que l'objet de la contemplation peut n'être parfois que le résultat d'un raisonnement ou d'une conclusion théologique.

La vertu d'espérance est nécessaire à la contemplation. Nous trouvons, en effet, une proposition, affirmant le contraire, condamnée par Innocent XII, le 12 mars 1699. Cette proposition prétend que, dans l'état de vie contemplative ou unitive, tout motif intéressé d'espérance et de crainte est sans valeur. D'autre part, la nécessité de la charité pour la contemplation ressort, évidemment, de la définition même de cette sorte d'oraison. Il nous semble, cependant, indispensable de donner ici quelques explications plus claires de la contemplation dans ses rapports avec la vertu de foi. Nous parlons, bien entendu, de la contemplation surnaturelle considérée intrinsèquement et quant à son acte substantiel, mais non envisagée seulement au point de vue extrinsèque, ou du côté de son objet. Or, toute considération des mystères de la foi, c'est-à-dire, de la très sainte Trinité, de l'Incarnation, ou de l'Eucharistie, n'est pas ce que nous appelons la contemplation surnaturelle, bien que cette considération parte des lumières de la foi. La question roule donc tout entière sur cette considération qui est le principe immédiat de l'acte contemplatif, et non sur le principe éloigné dans l'ordre surnaturel. Les vertus de foi et de charité, comme nous l'avons dit ailleurs, sont unies dans leur acte; il n'en est pas moins vrai, pouvons-nous affirmer, que le

principe producteur, *principium elicitivum*, est un certain don de l'Esprit-Saint, — que ce soit le don d'intelligence, ou de sagesse, ou de science, ou bien encore une autre lumière supérieure à ces dons, par exemple, quelque science infuse. Lorsque le principe surnaturel, qui produit la contemplation, est habituel, ou est devenu une habitude, la motion actuelle et spéciale du Saint-Esprit agit concurremment avec ce principe dans l'acte de la contemplation ; lorsque ce principe est actuel et transitoire, du seul et même coup, il élève l'intelligence, et l'applique à la production de l'acte de contemplation surnaturelle. [1]

5. NÉCESSITÉ DES GRACES ACTUELLES POUR LA CONTEMPLATION.

Ce qui précède nous amène à étudier la nécessité de la grâce actuelle pour la contemplation. L'opinion communément admise, c'est que, pour les actions bonnes et méritoires, pour la cotemplation par conséquent, la grâce sanctifiante et les vertus infuses ne sont point suffisantes ; mais que, pour chacun de nous, il faut aussi, en certaines occasions, la grâce actuelle, qui, faisant briller une nouvelle lumière surnaturelle dans l'intelligence, et imprimant une impulsion à la volonté par les affections intérieures, prévient, accompagne, et suit les bonnes œuvres que nous accomplissons.

Dans le *Manuel de Théologie Ascétique*, on trouvera une explication complète de la nécessité de la grâce actuelle relativement aux bonnes œuvres de l'âme qui est en état de grâce. L'enseignement que nous y avons exposé, sur l'autorité de Billuard, est celui-ci : Pour le justifié, outre la grâce habituelle et les vertus infuses qui en sont inséparables, il faut nécessairement la motion générale de Dieu, en tant

1. *Myst. Theol. Divi Thomæ, auctore*, THOMAS a Vallgornera, n° 589.

qu'Auteur surnaturel, pour tous ses actes de piété, et pour quelques-uns de ses actes, cette motion suffit. En un certain sens, cette motion, peut-on dire, est une faveur spéciale et gratuite; mais, pour qu'une personne justifiée puisse persévérer longtemps dans ces sortes d'actes, il est nécessaire qu'elle reçoive en plus une grâce particulière. Que l'impulsion générale de Dieu soit requise, nul besoin de le prouver longuement : toute créature, corporelle ou spirituelle, dépend de Dieu comme de sa cause première, et ne peut, dès lors, produire un mouvement ou un acte sans cette motion générale de Dieu. De même que les puissances naturelles, je veux dire l'intelligence et la volonté, même lorsqu'elles sont enrichies des vertus acquises qui les rendent capables de faire des actes moralement bons, ont besoin, pour produire actuellement ces actes, d'être mues et excitées par la motion générale de Dieu, l'Auteur de la nature; ainsi, ces mêmes puissances, informées par la grâce et les vertus infuses, qui donnent la *capacité* de faire des actes surnaturels, ont toujours besoin, pour accomplir *actuellement* ces actes, d'une pareille motion générale de Dieu, qui est le principe de l'ordre surnaturel. [1]

Sans vouloir soutenir l'opinion que la grâce actuelle, ou la grâce spéciale actuelle est nécessaire pour toute bonne action, lorsque l'âme est en état de grâce, si ce n'est en ce sens que la motion générale de Dieu, telle que nous l'avons expliquée plus haut est nécessaire, et peut, dans un cas pris en particulier, s'appeler motion spéciale, il nous faut cependant affirmer, avec l'unanimité des théologiens, qu'une grâce actuelle spéciale est indispensable à l'homme, pour qu'il puisse persévérer longtemps dans de bonnes actions. La grâce ordinaire suffit pour les personnes et pour les œuvres qui ne

1. *Manuel de Théologie Ascétique*, p. 312.

sortent pas de l'ordinaire. Mais une grâce extraordinaire est nécessaire aux âmes contemplatives et pour la contemplation : nous avons donc à parler des grâces spéciales actuelles exerçant une influence sur la vie et sur les actions de ceux qui ont reçu de Dieu la faveur extraordinaire de la contemplation.

Ce point, en particulier, est admirablement bien exposé par le P. Baker : « Les âmes contemplatives, dit-il, j'entends ces âmes qui ont fait des progrès suffisants dans la voie de la perfection, reçoivent les grâces, les lumières et les inspirations communes qui sont nécessaires à l'accomplissement régulier des devoirs essentiels. Elles en jouissent d'une manière si sublime et à un degré si élevé, que, par elles, elles purifient leurs actions de tout un monde d'impuretés secrètes, de tout alliage plus ou moins subtil avec les intérêts et les convoitises de la nature viciée, de toutes ces imperfections qui restent invisibles pour les autres personnes. En outre de ces lumières communes, qui sont toujours présupposées et requises, je dis que ces âmes marchent dans une constante lumière surnaturelle, qu'elles sont guidées par de continuelles inspirations, qui leur tracent la conduite à tenir dans leurs actions ordinaires, dans ces actions et ces circonstances qui sont en elles-mêmes indifférentes. En toutes et en chacune d'elles, elles voient clairement comment il faut agir pour accomplir la volonté de Dieu, et aussi, pour avancer dans l'amour divin. Ces lumières extraordinaires ne leur sont communiquées qu'en vertu des continuelles récollections, entretiens et attentions que, dans leur intérieur, elles dirigent sans cesse vers Dieu.

« Cette lumière intime et divine dirige, ou peut diriger l'homme intérieur plus particulièrement : 1° Dans la manière et les circonstances où, quand, et comment, il se livrera de la façon la plus profitable et la plus parfaite à l'exercice de

certaines vertus ; car, s'il s'agit de l'acte substantiel de l'une de ces vertus, et de la circonstance nécessairement obligatoire dans laquelle cet acte ne saurait être omis sans faute grave, la lumière de la grâce sanctifiante ordinaire suffira. 2° Dans la manière de faire, de renouveler, de prolonger ou modifier la prière intérieure. 3° Dans les actions ou omissions qui considérées au point de vue absolu, peuvent paraître indifférentes en elles-mêmes, et à propos desquelles, au moment actuel, avec les seules lumières ordinaires, on peut se demander ce qu'il y a de plus parfait, de l'action ou de l'omission. Voilà ce que montrent à l'âme ces inspirations et ces lumières surnaturelles. Au nombre de ces actions et omissions, nous mettrons, par exemple, la lecture, l'étude de tel ou tel sujet, la promenade, la conversation, la garde ou l'abandon de sa cellule, un voyage à faire, un emploi à accepter ou à refuser, des invitations à agréer ou à décliner, etc. ; tout autant de choses pour lesquelles les âmes bien disposées, bien préparées par la solitude et le recueillement, ne manqueront pas de recevoir une lumière surnaturelle, une impulsion, qui les rendra capables de se déterminer dans le doute et de choisir le parti qui les fera le plus avancer dans les progrès spirituels et les rendra plus conformes à la volonté divine. Mais, sans ces lumières, les âmes ne sont généralement conduites que par une lueur obscure, par les penchants de la nature, par des fins ou des intérêts terrestres ; et, leur esprit, dès lors, n'en retirera aucun profit, et ne trouvera en tout cela que causes et occasions de dissipations et d'égarements. »[1]

Dans tous ces cas particuliers que vient d'énumérer le P. Baker, nous pouvons reconnaître les grâces actuelles, telles

1. *Sagesse Sacrée*, pp. 70-71.

que les illuminations de l'intelligence et les affections de la volonté. Nous voyons également de quel avantage peut être le don de la contemplation dans la pratique de la vie et quelle influence il peut avoir sur les actions journalières. Cette citation nous fait enfin comprendre la nécessité de ces grâces actuelles pour une œuvre spirituelle aussi extraordinaire et importante que l'est celle de l'oraison contemplative.



CHAPITRE XI

Principes et Causes de la Contemplation du coté de Dieu.

(Suite.)

I. LES DONS DU SAINT-ESPRIT, PRINCIPES DE LA CONTEMPLATION.

Dans un ouvrage précédent, j'ai parlé assez longuement des dons du Saint-Esprit considérés en général, et chacun en particulier. [1] Nous n'avons donc besoin ici que d'envisager ces dons en tant qu'ils sont les principes de la contemplation, et qu'ils exercent une influence surnaturelle sur cette sorte d'oraison.

Dès lors que la contemplation est, de toutes les opérations de l'homme, la plus parfaite, et, de beaucoup, la plus sublime des actions humaines, elle exige une influence toute

1. Voy. *Manuel de Théologie Ascétique*, 1re Partie, ch. XVIII et XIX. Aubanel Frères, éditeurs.

particulière des dons du Saint-Esprit. D'après saint Thomas d'Aquin, ces dons sont « certaines habitudes qui perfectionnent l'âme et lui impriment une prompte docilité à l'égard du Saint-Esprit. » « L'action de ces habitudes, dit Monseigneur Ullathorne, c'est d'entraîner l'âme à suivre les inspirations divines avec joie et liberté. » L'Église appelle l'Esprit-Saint *Altissimi donum Dei*, le don par excellence du Très-Haut. Les sept dons sont aussi appelés les sept esprits, — c'est-à-dire, les sept rayons de la lumière divine, les sept écoulements de l'onction spirituelle, les sept émanations de la puissance qui saisit et captive la volonté pour la faire agir suivant les inspirations du Saint-Esprit. »

Dans le précédent ouvrage dont je viens de parler, je me suis attaché à la doctrine des auteurs qui enseignent que les dons du Saint-Esprit sont des habitudes ou qualités réelles de l'âme, et non point simplement des actes; qu'on doit les considérer comme distincts des vertus; qu'ils sont inséparables de la charité et nécessaires au salut; qu'ils sont infus dans toutes les âmes en état de grâce; et enfin, qu'on ne doit pas limiter les opérations de ces dons aux seuls actes héroïques de vertu. A ces dons divins, il est vrai, il appartient de faire des héros dans la vertu; mais il faut aussi accorder une égale part d'influence aux vertus elles-mêmes. Si ces dons ne nous étaient accordés que pour les actes héroïques, ils resteraient oisifs et sans effet dans la plupart des hommes; on ne pourrait donner aucune raison pour expliquer leur présence indistinctement dans toutes les âmes justes, ni même pour motiver leur infusion en aucun cas, puisque, pour les actions rares et extraordinaires, comme sont les actions héroïques, le secours actuel du Saint-Esprit serait suffisant. Il n'y a donc pas que les actes de vertu héroïque qui soient les actes de ces habitudes que nous appelons les

dons; mais ces actes s'expliquent par ces dons, d'autant plus qu'ils signifient pour nous l'action singulière du Saint-Esprit dans nos âmes. En même temps, le divin Esprit peut nous inciter, et, de fait, nous incite de cette façon singulière à agir sur d'autres points de vertu qui sont de précepte ou de conseil ; de telle sorte que le même acte de vertu qu'un homme accomplit grâce à telle ou telle vertu, il peut également, et d'une manière beaucoup plus sublime, l'accomplir sous l'influence des dons. Les habitudes de ces précieux dons ne demeurent donc pas inactives et sans effet en nous, mais trouvent souvent à s'exercer, surtout si l'homme persévère longtemps dans l'état de grâce, et se montre souple aux mouvements que lui imprime le Saint-Esprit. [1]

Pour la contemplation, cependant, dont les actes sont si élevés au-dessus de toute manière humaine d'opérer, il faut les dons du Saint-Esprit en vue de l'illumination extraordinaire de l'esprit et du mouvement particulier de la volonté. Il n'est pas nécessaire, toutefois, d'avancer que tous les dons du Saint-Esprit concourent nécessairement ou également à l'acte contemplatif; ceux-là seulement y concourent qui servent à éclairer et à fortifier notre foi aux vérités divines, et à enflammer la volonté d'un délicieux amour pour les objets divins. Quelques-uns de ces dons, par exemple, les dons de sagesse, de science, d'intelligence et de conseil, appartiennent particulièrement à la contemplation. Comme cette sorte d'oraison ne se borne pas uniquement à l'intelligence dans laquelle résident ces dons, mais passe aux affections de la volonté, nous pouvons dire que tous les dons y participent en quelque manière, et peuvent, dès lors, être considérés

1. Voy. *Manuel de Théologie Ascétique*, 1re Partie, ch. XVIII. Aubanel frères, éditeurs.

comme des causes de l'acte contemplatif. C'est pourquoi il est à propos d'expliquer en quelques mots chacun de ces dons au point de vue de l'influence qu'ils exercent séparément sur l'âme pendant la contemplation.

Le prophète reconnaît en la personne du Christ sauveur sept dons, qu'il énumère, en commençant par le plus noble : « Et l'Esprit du Seigneur reposera en lui : l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété. Et, il sera rempli de l'esprit de la crainte de Dieu. » 1 Comme Jésus-Christ est notre archétype ; comme, par la grâce, nous devenons membres de son corps mystique, les théologiens et les maitres de la vie spirituelle concluent de ce texte prophétique que, nous aussi, nous devons avoir une part à ces mêmes augustes privilèges.

2. LE DON DE SAGESSE DANS SES RAPPORTS AVEC LA CONTEMPLATION.

On peut dire que ce don est quelquefois le principe formel dont procède l'acte contemplatif, parce qu'il communique à l'intelligence la connaissance de Dieu la plus sublime et la plus simple, comme aussi la connaissance des choses célestes et divines, et de ces choses qui sont de nature à promouvoir et à augmenter la sainteté, et cela d'une manière merveilleuse, agréable et délicieuse. Il rend beaucoup plus claire les lumières de la foi, qu'il perfectionne et qu'il élève autant qu'il est possible en cette vie. Si on introduit d'abord dans un appartement la lumière d'une simple bougie, puis, qu'on y fasse briller une puissante lumière électrique, on verra se répandre aussitôt une merveilleuse clarté sur tous les objets

1. Is. XI, 2 et suiv.

présents. Ainsi en est-il de la lumière pendant cette vie d'épreuves, lorsque le don de sagesse ajoute ses clartés à celles de la foi existant déjà dans l'âme : les vérités de la foi, alors, se perçoivent avec une merveilleuse lucidité et une étonnante distinction. La douce suavité et la saveur qui sont le propre de la sagesse unie à la charité, jettent l'âme dans la jouissance de délices divines, et l'unissent plus intimement à Dieu. Saint Thomas, en parlant de ce don, dit qu'il fait avancer l'âme jusqu'à une espèce de contemplation divine, à une certaine vue explicite des vérités que la foi ne perçoit qu'à travers les ténèbres, et comme enveloppées dans une sorte de brouillard spirituel. La sagesse est un don qui, lorsqu'il connaît Dieu comme bon, le voit d'une bonté supérieure à tout ce qu'on peut rencontrer dans les créatures. C'est ainsi également qu'il ennoblit l'âme et la rend capable de voir Dieu comme l'être juste, miséricordieux, et d'une perfection si éminente qu'elle dépasse toute perfection imaginable ou intelligible. La sagesse corrige les idées défectueuses que se font, dans la contemplation de Dieu, l'imagination et l'intelligence. [1] A ce don et à ses influences, nous pouvons avec raison appliquer les paroles du grand Apôtre : « Que la parole du Christ habite en vous avec plénitude, et vous comble de sagesse. Instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, chantant de cœur avec édification les louanges du Seigneur. » [2]

3. LE DON D'INTELLIGENCE DANS LA CONTEMPLATION.

Quelquefois aussi le don d'intelligence peut devenir le principe formel qui produit l'acte contemplatif. Par ce don, l'Esprit-Saint communique à l'âme une certitude aussi

1. *Myst. Théol. Divi Thomæ*, nos 654 et suiv. 2. Col. III, 16.

lumineuse qu'inébranlable. Il nous fait voir clairement et nous fait vivement sentir, dans les profondeurs les plus intimes de nos âmes, la puissance des vérités révélées; il fait naître et jaillir de notre esprit les saintes pensées, qui embrasent notre cœur d'amour, le remplissent de pieuses affections et des désirs les plus salutaires. La foi est le simple assentiment aux vérités que l'on croit; le don d'intelligence est une sorte de lumière divine, en vertu de laquelle l'âme entre d'une certaine manière, instinctivement, pour ainsi dire, dans l'objet de sa foi, pour en connaître la nature, les raisons, les convenances et les avantages. On trouve parfois des exemples de ce sens profond des plus sublimes vérités chez de simples enfants, chez des personnes sans savoir et sans culture littéraire, et chez des âmes contemplatives. Sans effort et sans peine, ces personnes sont arrivées à apprendre et à connaître les choses de Dieu avec une lucidité et une exactitude véritablement étonnantes. Bien qu'elles ne possèdent pas cette connaissance par raisonnement, qu'elles soient incapables d'en rendre compte, ou d'exprimer leurs idées par des paroles et des formules convenables, le don d'intelligence les élève, leur communique l'esprit de vérité et de lumière : c'est lui qui est leur maître et qui les instruit. [1] Ce tableau nous montre et nous fait aisément comprendre comment le don d'intelligence exerce son influence sur l'acte contemplatif; comment il peut devenir le principe formel de cette sorte d'oraison et en produire les actes.

4. LE DON DE SCIENCE DANS LA CONTEMPLATION.

On peut aussi considérer le don de science comme étant quelquefois le principe formel d'où émane l'acte de la

1. *Manuel de Théologie Ascétique*, p. 257. Aubanel frères, éditeurs.

contemplation. Il diffère du don de sagesse en ce que, en raisonnant sur les vérités révélées, il fait usage des lumières tirées des choses créées, quoiqu'il ait pour objet formel la lumière divinement infuse. On peut dire également que c'est là un don, qui nous fait connaître les choses temporelles en tant qu'elles nous conduisent ou nous aident à parvenir au salut; et qui nous apprend à en user convenablement. La sagesse ne raisonne pas au point de vue temporel, mais suivant lès maximes éternelles, telles qu'elles sont en Dieu, principe et fin de toutes choses. Nous avons déjà vu comment les choses créées peuvent être l'objet de la contemplation, et comment il nous est possible de découvrir Dieu dans ses créatures; c'est à ce point de vue que nous comprendrons sans peine comment le don de science est précisément celui qui suscite l'acte de contemplation sur ces objets. « Le don de science, dit Mgr Ullathorne, nous donne la lumière nécessaire pour discerner le vrai du faux, ce qui est de Dieu de ce qui est de la créature, ce qui est sérieux et solide de ce qui est vain et imaginaire, ce qui est vraiment grand de ce qui n'a que les apparences de la grandeur, sans en offrir la réalité. » Par exemple, il nous met à même de saisir la parfaite harmonie qui existe entre les humiliations, la pauvreté, les souffrances et les besoins réels de l'homme déchu; nous apprenons par là à les accepter, comme le malade prend les médicaments, qui, le sauvant de la mort, le rendront à la santé. Quel saint et précieux commerce que celui où nous échangeons des choses éphémères et sans prix contre des biens inestimables qui ne finiront jamais! Saint Paul l'avait bien compris: « Ces choses qui m'avaient été un gain, je les ai considérées comme une perte pour l'amour du Christ. Bien plus, j'ai compté toutes choses pour rien en comparaison de l'excellente connaissance de Jésus-Christ,

mon Seigneur, pour qui j'ai souffert la perte de toutes choses, et tout considéré comme rien pour que je puisse conquérir le Christ. » [1]

5. LE DON DE CONSEIL POUR LA CONTEMPLATION.

Tout ce qu'on vient de lire montre bien la grande part que ce don peut avoir dans la contemplation. Le conseil est un des dons qui affectent l'intelligence. De même que les hommes aiment à se donner des conseils les uns aux autres, lorsqu'il s'agit de se diriger réciproquement dans la voie qu'ils ont l'intention de suivre ; ainsi les âmes contemplatives, et aussi celles qui ne sont pas appelées à ces hautes faveurs, reçoivent de Dieu des conseils sur les moyens à prendre pour avancer plus sûrement dans la voie du salut. Dès lors que le Saint-Esprit est un guide autrement plus élevé et plus sûr que la raison humaine, il est de toute évidence que le don de conseil doit être considéré comme la règle la plus parfaite, aussi bien que la plus sûre de nos actions. C'est ce don, principalement, qui éclaire et dirige dans les actes rares et extraordinaires, comme c'est le cas de la contemplation. Il répand dans l'âme des lumières, qui la rendent apte à bien juger et à se déterminer suivant les circonstances, à apporter les dispositions requises pour qu'un acte de vertu s'exerce avec toute l'utilité et la perfection possibles. Il imprime à l'âme cette discrétion spirituelle, sans laquelle les actions même les plus nobles et les plus héroïques sont souvent accomplies avec peu ou point de profit. A ce don, nous pouvons avec raison appliquer ce que le P. Baker écrit au sujet de la discrétion surnaturelle. « Cette lumière

1. *Patience Chrétienne*, liv. IX.

permanente de la discrétion surnaturelle, dit-il, informe l'âme généralement en tout ce qui peut lui faciliter la contemplation. Pour les observances religieuses, il lui apprend à n'en négliger aucune d'une manière coupable, mais à s'acquitter de toutes avec pureté d'intention et en vue de son plus grand bien spirituel. Au sujet des mortifications, elle apprend à l'âme à supporter volontiers et avec fruit celles qui sont inévitables, à ne s'en imposer de volontaires que selon les intentions de Dieu, en tenant compte et de l'infirmité du corps et de la ferveur de la volonté, de crainte que, surchargeant la nature sans nécessité, elle ne se rende impropre à supporter celles qui sont obligatoires. Dans la prière, elle enseigne à l'âme le degré qui lui convient, le temps où elle doit y persévérer sans y introduire aucun changement, jusqu'à ce que Dieu l'invite à une forme plus élevée, et qu'elle soit prête à répondre à son invitation. Avec cette heureuse disposition, l'âme voit quel temps elle doit consacrer à la prière, afin de faire dans cet exercice des progrès discrets, mais suffisants. Elle lui apprend à se défier de la dévotion sensible, à ne point se laisser séduire par ses douceurs, à ne pas se laisser entraîner inconsidérément aux attraits d'une perfection qui n'est qu'apparente, et des entreprises extraordinaires, qui, cette dévotion une fois évanouie, ne seraient qu'une surcharge aussi lourde que nuisible. Bref, cette discrétion apprend à l'âme à apporter dans tous ses actes cette modération qui les rend dignes et méritoires. » [1]

6. LE DON DE FORCE DANS LA CONTEMPLATION.

La nécessité du don de force dans la contemplation n'est pas moins évidente. C'est ce don qui rend l'homme capable

1. *Sagesse Sacrée*, p. 110.

de supporter les adversités et les épreuves, même d'affronter le martyre, quand la gloire et l'honneur de Dieu le demande. Il a de commun avec la vertu de force, qu'il met l'homme à même de surmonter les difficultés qui s'opposent à son salut. Mais il le fait d'une façon différente. La vertu de force procède des motifs d'honnêteté, qu'elle discerne dans les difficultés qu'il faut vaincre courageusement. Tandis que, par le don de force, l'homme résiste aux difficultés, en s'appuyant sur la motion et l'assistance de l'Esprit-Saint. Et, comme la puissance de cet Esprit divin ne doit pas se mesurer à nos propres forces, il peut se faire qu'un homme, agissant sous cette impulsion, ose entreprendre des choses qui sont au-dessus de ses capacités habituelles. C'est ce don qui rend les martyrs invincibles au milieu des humiliations, des tortures, des souffrances de toutes sortes ; qui rend les saints capables de supporter la pauvreté, les maladies, toutes les peines, quelles qu'elles soient, avec un héroïsme indicible, avec un courage surnaturel. Tel est, en effet, la puissance de ce don, qu'il cuirasse l'âme contre les tentations que suggère une sotte pusillanimité, lui fait mépriser toutes les terreurs, tous les dangers et tous les maux.

Pour atteindre la fin de la vie contemplative, — c'est-à-dire la vision de Dieu dans le ciel, — nous devons affirmer avec l'unanimité des docteurs, qu'il faut une résolution inébranlable, avec la grâce et l'aide de Dieu, de poursuivre avec une constante persévérance la conquête d'un si noble but, malgré toutes les oppositions, au sein des lumières comme des ténèbres, au milieu des consolations comme des amertumes, etc., estimant que ce n'est pas acheter ce bonheur trop cher, devrait-on le payer de la perte de tout le bien-être que la nature peut trouver ou rechercher dans les créatures. D'où ressort avec évidence la nécessité du don de force,

auquel nous appliquerons encore les paroles suivantes du P. Baker : « Il est si important, si nécessaire de prendre une résolution courageuse, que si on venait à y manquer, ou à ne point la renouveler, malgré les plus terribles tentations qui peuvent se présenter et auxquelles il faut s'attendre, tout ce noble dessein s'évanouirait. C'est pourquoi les âmes pieuses doivent fréquemment renouveler cette résolution, et surtout au moment où elles se trouvent en présence d'une grande difficulté. » [1]

7. LE DON DE PIÉTÉ DANS LA CONTEMPLATION.

La vertu de piété désigne communément les devoirs d'affection et de soumission envers les parents. Au sens le plus noble du mot, Dieu est notre Père, surtout dans l'ordre surnaturel. Voilà pourquoi l'observation de nos devoirs envers Dieu, quels qu'en soient les actes, s'accomplit en vertu du don de piété, et dès lors procède du Saint-Esprit. C'est dans ce sens que parle saint Paul : « Vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants, par lequel nous crions : Abba, Père. » [2] C'est par ce don que nous vénérons Dieu comme notre Père suprême, que nous l'adorons avec le plus profond respect; par lui nous nous montrons équitables et bienveillants envers les autres hommes, et les regardons comme nos frères. L'auteur de l'ouvrage intitulé : *Theologia Mystica Divi Thomæ,* après avoir exposé les devoirs que la piété rend l'âme capable d'accomplir, conclut par ces mots : « A ce don il appartient d'honorer les saints, de ne pas contredire les saintes Écritures, qu'on les comprenne ou non. » [3]

1. *Sagesse Sacrée,* p. 44.
2. Rom. VIII, 15.
3. *Theol. Myst. Divi Thomæ,* appendice, n° 266.

8. LA CRAINTE DU SEIGNEUR DANS LA CONTEMPLATION.

Ce même auteur, traitant de la manière dont la crainte du Seigneur prête son concours à la contemplation, se reporte aux passages où le Docteur angélique parle de ce don, en commentant les paroles du Psalmiste : « La crainte du Seigneur est sainte; elle subsiste dans tous les siècles, » [1] et cite les termes même de saint Thomas : « Au sujet de cette crainte, dit-il, le prophète roi nous apprend deux choses : premièrement, que la crainte est sainte; secondement, qu'elle est persévérante. Mais toute crainte est causée par l'amour, parce que l'homme craint de perdre ce qu'il aime; et comme il y a deux sortes d'amour, il y a aussi deux sortes de crainte. Est sainte la crainte qui est causée par le saint amour. Est saint l'amour qui tend à Dieu et aime Dieu, suivant l'expression du grand Apôtre : « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous est donné. » [2] Cette sainte crainte produit trois effets : 1° La crainte d'offenser Dieu; 2° le refus de se séparer de Dieu; 3° la soumission entière et respectueuse de sa personne à Dieu. Aussi appelle-t-on chaste et filiale cette crainte qui est le don du Saint-Esprit; et comme telle, elle est d'un grand secours dans la contemplation ». [3] Citons encore sur ce même sujet, la parole de saint Anselme : « La crainte du Seigneur est le commencement des dons divins, et le Saint-Esprit donne sa crainte comme base sur laquelle doit reposer l'édifice de ses autres dons. »

9. « LES GRACES GRATUITES » DANS LA CONTEMPLATION.

A la suite de cet exposé des dons du Saint-Esprit, selon le rôle qui leur appartient dans la contemplation,

1. Ps. XVIII, 10. 2. Rom. V, 5. 3. *Théologie Mystique*, appendice n° 267.

surgit naturellement une question qui a retenu l'attention des mystiques : Les dons d'intelligence et de sagesse suffisent-ils pour le genre le plus élevé de la contemplation, ou bien, est-il nécessaire, au moins dans certains cas, que les *grâces gratuitement données* viennent leur prêter leur concours? Scaramelli dit que quelques auteurs soutiennent l'opinion qui veut que les dons d'intelligence et de sagesse suffisent pour tous les degrés de la contemplation. D'autres font une distinction ; ils disent que pour les phases les plus sublimes et les plus extraordinaires de l'oraison contemplative, celles, par exemple, qui sont accompagnées d'extases, de ravissements, de visions, de locutions, les dons du Saint-Esprit ne sont pas suffisants, mais que le concours des *grâces gratuites* est nécessaire.

Admettant comme *grâces gratuitement données* celles dont parle saint Paul : « A l'un a été donnée la parole de sagesse, etc., » [1] et que le Docteur angélique nous dit être conférées à un homme, non en vue de sa justification personnelle, mais plutôt pour qu'il coopère au salut des autres, — Scaramelli est d'avis que les dons d'intelligence et de sagesse suffisent pour tous les de gréset pour tous les genres de contemplation, et que dès lors, les *grâces gratuites* ne sont pas requises. Il soutient que ces grâces ne sont point nécessaires, sans nier, toutefois, que souvent ces mêmes grâces exercent une influence sur la contemplation, et l'accompagnent, comme nous l'expliquerons le moment venu. Voici comment l'auteur, que nous venons de citer, appuie son opinion :

Les dons d'intelligence et de sagesse peuvent s'accroître de toutes les autres lumières surnaturelles, de telle sorte que quelque sublime que soit le degré de la contemplation, ces

1. 1 Cor. xii, 8.

dons se trouveront élevés absolument à la même hauteur et à la même perfection ; et, plus parfaits seront ces dons, plus parfaite aussi sera la contemplation. Notre auteur prend comme exemple la lumière de gloire. Plus cette lumière est grande, plus claire est la vue de Dieu dont jouissent les bienheureux, et plus grande aussi est leur béatitude. Ainsi en est-il dans le cas qui nous occupe : pour les âmes contemplatives, plus les lumières d'intelligence et de sagesse sont développées en elles, plus elles voient Dieu clairement, — toujours, néanmoins, à travers les obscurités de la foi, et non d'une vision intuitive, comme les élus dans le ciel ; — plus grande aussi est leur ferveur et plus intense le bonheur qu'elles ressentent d'être unies à Dieu par l'amour. Puis, le célèbre mystique, dont nous donnons ici la doctrine, attribue aux lumières de ces deux dons les degrés les plus élevés de la contemplation, tels que sont l'oraison de quiétude, l'enivrement d'amour, l'union mystique, l'union extatique, les ravissements et le mariage spirituel. Il en est ainsi également, pense-t-il, des voix et des visions, en tant qu'elles sont ordonnées au bien de l'âme elle-même ; mais non lorsque ces faveurs sont accordées en vue du bien des autres.

Le P. Voss, dans son Compendium du *Directoire Mystique,* de Scaramelli, fait remarquer, dans une note au sujet des visions et des locutions, que, si on admet qu'elles puissent avoir lieu sans les grâces gratuites, il ne voit pas comment les dons d'intelligence et de sagesse peuvent y suffire. Pour que l'âme jouisse des visions et des locutions, il est nécessaire que Dieu se manifeste à elle de quelque manière sensible, qu'il lui parle ; ce qui n'est pas possible uniquement par les lumières d'intelligence et de sagesse. Il semble donc qu'une grâce spéciale est nécessaire, qui ne rentre point dans

les dons du Saint-Esprit, ni dans les *grâces gratuites,* d'après les définitions qu'en donne saint Thomas. [1]

Qu'il me soit permis de noter en passant que ces grâces du Saint-Esprit se manifestent de deux manières : La première, en tant que résidant dans l'Église, l'enseignant et la sanctifiant, comme, par exemple, lorsqu'un pécheur, en qui n'habite pas le Saint-Esprit, opère des miracles pour montrer que la foi de l'Église qu'il prêche est la vraie foi. C'est ainsi que saint Paul disait que « Dieu a rendu témoignage par les miracles, par les prodiges, par les différents effets de sa puissance, et par la distribution des grâces du Saint-Esprit, qu'il a partagées comme il lui a plu. » [2] De la seconde manière, cette manifestation se fait par les grâces du Saint-Esprit habitant en celui à qui ces grâces sont accordées. Nous en avons un exemple dans les Actes, où il est dit que saint Étienne « rempli de grâce et de force, opérait de grandes merveilles et des prodiges parmi le peuple. » [3] Nous avons là une distinction bien clairement marquée sur la manière dont les *grâces gratuites* peuvent être à l'avantage de la personne qui les reçoit, aussi bien qu'au profit des autres ; et, comment il se fait que, par ces grâces, les personnes qui ne sont pas en état de grâce, et qui, conséquemment, ne possèdent pas les dons du Saint-Esprit, peuvent accomplir des merveilles et des prodiges pour le bien des autres.

De tout l'enseignement que nous avons exposé dans ces deux chapitres, sur les principes et les causes de la contemplation, envisagés du côté de Dieu, nous pouvons déduire une réponse péremptoire à ceux qui n'admettent pas la contemplation ordinaire, et qui la considèrent comme une

1. *Compend. Direct. Myst.*, pp. 127, 128.
2. Héb. II, 4. 3. Actes VI, 8.

méthode d'oraison peu sûre, à cause de l'absence apparente de principes pour lui servir de fondement. Ils disent, comme le fait remarquer le P. Doyle, que l'habitude de la foi n'est pas un de ces principes, pas plus que la science théologique, le don d'intelligence, celui de science ou de sagesse. Nous avons vu que certains de ces dons, même pris séparément, peuvent devenir un principe d'oraison contemplative; et, lorsque tous, ou au moins la plupart d'entre eux, se trouvent réunis en une même personne, on peut conclure qu'ils ont une influence sur cette personne, en tant que principes qui peuvent tout au moins la préparer et la disposer à la prière contemplative. Parlant de la foi et de la science théologique, le P. Doyle se pose les questions suivantes : « Peut-on nier que la foi ait une influence pareille, alors surtout que la contemplation elle-même est un acte de foi, dont les obscurités sont soudainement éclairées par les lumières d'en haut? La science théologique, lorsqu'elle est élevée par la foi et élevée par les dons de Dieu, n'est-elle pas d'un grand secours pour l'âme qui veut se livrer à la contemplation, ne serait-ce qu'en la préparant et en la disposant à cette céleste faveur? » [1]

1. *Principes de la Vie Religieuse*, p. 218.





CHAPITRE XII

Les Effets et les Fruits de la Contemplation.

Scaramelli distingue entre les effets et les fruits de la contemplation. Quand l'âme est dans l'acte de la contemplation, elle en éprouve certains résultats et se trouve pénétrée de divers sentiments. C'est ce que ce Maître appelle les effets. Après l'acte contemplatif, elle éprouve d'autres résultats et sentiments : ce sont là les fruits. D'autres auteurs regardent comme des propriétés de la contemplation ce que Scaramelli en appelle les effets; et comme effets, ce qu'il en appelle les fruits. Peu importe le nom qu'on leur donne, pourvu que les choses soient suffisamment comprises. Si nous limitons les effets à ce qui est inséparable de l'acte même de la contemplation, nous pouvons tout aussi bien les appeler des qualités ou des propriétés de la contemplation; mais il y a d'autres résultats bien définis qu'on peut appeler fruits. Des uns et les autres il en est un grand nombre; nous nous bornerons, dans ce chapitre, à quelques-uns que nous choisirons entre

tous, et qui semblent plus particulièrement devoir retenir notre attention. Les autres fruits et résultats extérieurs, ou manifestations, trouveront leur place plus tard dans le cours de cet ouvrage.

I. LES EFFETS INSÉPARABLES DE LA CONTEMPLATION.

Les effets inséparables de l'acte contemplatif, et que nous pouvons aussi appeler ses propriétés, sont au nombre de trois, et comprennent : 1° l'élévation et la suspension d'esprit ; 2° l'admiration ; 3° la joie ou délectation.

(1) L'élévation et la suspension d'esprit.

Toute prière est une élévation ou une ascension de l'âme et du cœur vers Dieu. Mais il y a une grande différence dans la manière dont s'opère cette élévation, suivant qu'il s'agit de la prière ordinaire ou de la prière contemplative. Dans la première, l'âme monte vers Dieu par des efforts et des labeurs; dans la seconde, elle s'élève avec facilité et avec une intime suavité. D'une part, l'ascension se fait, pour ainsi dire, pas à pas, et suivant les progressions du raisonnement, comme la marche de quelqu'un qui gravirait une colline. D'autre part, elle est prompte, instantanée ; elle se fait en un clin d'œil. Dans la prière ordinaire, l'âme sent qu'elle demeure rivée à la terre, tout en ayant les regards fixés vers le ciel. Dans la contemplation, il lui semble qu'elle est déjà dans le ciel, et que, pendant que se prolonge son oraison, elle y fait sa demeure.

Cette élévation est suivie de la suspension d'esprit dans la contemplation; suspension qui n'est pas autre chose que l'attention la plus parfaite à l'objet contemplé. Les causes de

cette suspension sont : 1° La lumière divine, qui, représentant l'objet à l'âme avec une éblouissante clarté, non seulement l'absorbe dans cet objet, mais la rend immuable dans son opération ; et, 2° l'amour, qui concentre toutes les énergies de l'âme sur l'objet aimé, de sorte que l'âme est totalement saisie et se perd dans cet objet. [1]

Afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens de cette suspension d'esprit, et qu'on ne se figure pas que la contemplation est tout simplement un état de paresse, un simple regard jeté dans l'espace et le vague, il ne sera pas inutile de reproduire quelques remarques, que nous emprunterons à Bossuet et à sainte Thérèse. Bossuet nous dit que non seulement les « mots parlés », qui sont le terme des opérations discursives et des efforts, précèdent nécessairement (j'aimerais mieux le mot *quelquefois*), cet état de prière ; mais que, même pendant qu'il dure, l'état de passivité n'est absolument pas universel ni continu. L'âme se donne comme l'épouse à son amant. Elle se donne à Dieu aussi activement et aussi librement que Dieu se donne à elle ; car Dieu élève le libre choix de cette âme aux sommets les plus sublimes par suite du désir qu'il a d'être librement choisi.

Tels sont donc ses actes qui s'élèvent bien au dessus des opérations discursives. Sainte Thérèse les traite admirablement bien, lorsqu'elle parle des âmes qui, sans perdre (loin de là), leur récollection et leur connaissance des mystères, deviennent capables de les saisir « d'un seul regard », et ne semblent incapables que d'en parler, parce qu'elles jouissent dans un repos complet, de tout ce qui s'est gravé dans leur souvenir et a été rendu présent à leur esprit pendant les méditations antérieures. Mais, tandis qu'elles groupènt ainsi,

1. Voy. Ribet, vol. 1, p. 128, notes, et Voss, *Compend. Scaramelli*, p. 130.

en un seul acte, les opérations qui ont eu lieu précédemment, elles ne deviennent pas incapables de réflexions ultérieures. Du moins, telle n'est pas la pensée de Bossuet, lorsqu'il écrit : « Il semblerait que l'extrême simplicité de ce genre de prière la rend moins facile à reconnaître. » [1]

(2) L'admiration.

Comme la suspension suit l'élévation, l'admiration succède à la suspension dans l'acte contemplatif. Elle résulte de l'appréhension ou de la connaissance inattendue de quelque chose qui excède notre capacité. C'est la pensée de saint Thomas, qui ajoute qu'elle est un acte résultant de la contemplation de quelque sublime vérité. Cette admiration est un fait d'expérience qui se retrouve chez tous, aussi bien chez les commençants, que chez ceux qui sont plus avancés dans l'oraison contemplative ; parce qu'elle est nécessairement excitée par la grandeur des choses que voit l'âme et de la perfection de la lumière à laquelle elle les aperçoit. Si grandes et si sublimes sont les choses du ciel que, même parfaitement connues, on ne peut les considérer qu'avec une admiration pleine de vénération et d'amour. Les anges eux-mêmes, dans le ciel, se tiennent en présence de Dieu dans une admiration profonde et respectueuse : à combien plus forte raison les âmes qui languissent, encore voyageuses sur la terre, même celles qui ont reçu le privilège des plus insignes faveurs de la contemplation ! Il ne nous est pas permis de supposer que les âmes s'accoutument tellement à la contemplation, et en arrivent à connaître si complètement les choses qu'elles finissent par ne plus rien admirer; car les choses de Dieu sont insondables et inépuisables ; l'admiration, dès lors, croît

1. *Psychologie des Saints*, p. 146.

au fur et à mesure que l'âme est plus illuminée et plus enflammée du divin amour.

(3) La joie ou délectation.

Les Mystiques, à la suite de saint Thomas, enseignent d'un commun accord, que cette joie ou délectation, dans les âmes contemplatives, est le résultat de l'admiration; comme l'explique le même Docteur angélique, que l'admiration est délectable, lorsqu'elle est unie à l'espoir de parvenir à la connaissance de ce que l'âme désire savoir; et, à ce point de vue, toutes les choses désirables deviennent une source de joie et de délectation. Les auteurs qui se sont occupés de ces questions, nous disent que, parfois, cette jouissance propre à la contemplation est confinée dans la partie supérieure de l'âme, et alors, comme la joie est toute spirituelle, elle n'en est que plus abondante, et rejaillit sur la volonté. Parfois aussi, de cette partie supérieure de l'âme, elle se transmet aux sphères inférieures ; et alors, les sens internes sont pénétrés des plus suaves émotions et manifestent leur jouissance intime par des larmes de joie. Dans d'autres circonstances, ce sentiment délicieux passe des sens intérieurs aux extérieurs, et se fait sentir ou se manifeste par les plus agréables senteurs, par les harmonies les plus mélodieuses, ou par une foule d'autres manières que décrit et explique Richard de Saint-Victor. [1]

Tous ces phénomènes sont brillamment exposés par Louis du Pont dans les pages qu'il consacre à ce qu'il appelle le goût spirituel. Ce goût est un des moyens par lesquels Dieu se communique à l'âme contemplative avec une telle ferveur et un tel enivrement des choses spirituelles, qu'elle n'est plus

1. *Compend. Scaramelli*, p. 131.

sensible aux amorces de la chair. Écoutons comment il s'exprime sur ces paroles du psaume : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux »[1] : « Si vous goûtez, dit-il, ce qu'est Dieu, et les œuvres qu'il opère en vous, ce goût, que vous ressentirez, vous apprendra combien le Seigneur est doux, combien il est bon et sage, combien il est puissant, magnanime et miséricordieux. C'est ainsi que nous pourrons arriver à dire : Goûtez et voyez combien son joug est léger, et douce sa loi ; combien, avec lui, est douce l'obéissance, et est suave l'humilité, etc.. Aux uns, Dieu fait trouver ces jouissances dans la méditation de ses perfections ; à d'autres, dans la méditation de ses bienfaits, ou encore dans la méditation de sa loi, dont Daniel disait qu'elle lui était plus douce que le miel. Mais ces délices sont réservées à ceux qui craignent Dieu et qui l'aiment ; car *ceux-là* seulement les goûtent avec abondance. Puis, les ayant une fois savourées, les paroles leur manquent, dit Cassien, pour les redire, parce que cette jouissance surpasse tout ce que nos sens sont capables d'expérimenter. il est vrai que Dieu fait participer à ces joies les commençants, et même les pécheurs, pour les arracher aux douceurs mielleuses des consolations de la terre ; mais avec quelle libéralité, avec quelle abondance, ne les donne-t-il pas à ceux qui, pour son amour, ont su par la mortification se priver de ces séductions trompeuses ! »[2]

2. LES FRUITS DE LA CONTEMPLATION.

Il serait presque impossible de dire tous les fruits et les bons effets que les âmes pures et saintes retirent de la

1. Ps. XXXIII. 9.
2. De Pont, *Introduction à la Pratique de la Prière mentale*, vol. I. p. 63.

contemplation. Scaramelli, au nombre des principaux fruits, énumère les suivants : L'humilité, le détachement des choses terrestres, la purification des défauts de l'âme, le désir de la mortification, la force et la patience dans les épreuves et les afflictions, le renoncement à sa volonté et à son jugement propre, la charité envers le prochain. Ribet y ajoute la paix, (que Scaramelli regarde comme un effet inséparable de l'acte contemplatif), la faim et la soif de la justice, un grand désir et une réelle impatience d'être avec Dieu. L'auteur de la *Théologie Mystique de saint Thomas*, ajoute encore à cette nomenclature deux ou trois autres fruits, tels que le désir des choses éternelles, la liberté d'esprit, — qui se produisent lorsque l'âme est transportée. par la contemplation, au-dessus des choses créées : elle acquiert alors cette vraie et entière liberté d'esprit qui la dégage des entraves et des sollicitudes de la terre. Il mentionne aussi, parmi ces heureux fruits, la charité parfaite suivant la condition et la nature de la contemplation elle-même. Tous ces fruits sont bien propres à nous montrer quel accroissement les vertus théologales et les vertus morales acquièrent dans les âmes contemplatives; et comment, par les actes de ces vertus, ces mêmes âmes augmentent constamment leurs mérites; comment la grâce de Dieu leur est plus abondamment conférée; et comment enfin, elles ajoutent, par chacun de ces actes, à leur béatitude, qui commence ici-bas pour se consommer dans le ciel.

Inutile de dire que je ne crois point nécessaire de nous arrêter pendant longtemps sur chacun de ces fruits en particulier, pour en faire ressortir l'étroite union avec la contemplation. Je veux cependant appeler l'attention sur trois d'entre eux, qui me semblent particulièrement être la marque caractéristique des vrais contemplatifs.

3. L'HUMILITÉ, FRUIT DE LA CONTEMPLATION.

Le premier de ces fruits dont je veux parler, est l'*humilité*. Pour mieux démontrer comment ce don est le privilège de ces âmes si hautement favorisées, qu'il me soit permis d'emprunter quelques passages à la *Psychologie des Saints*. L'auteur parle surtout des personnes qui ont reçu le don des miracles; mais ce qu'il en dit s'applique également à celles qui sont appelées aux faveurs de l'oraison contemplative. « D'abord et avant tout, dit-il, le saint est persuadé que le don des miracles est absolument sans valeur, qu'il est une pure illusion, et d'un très grand danger pour celui qui le possède, à moins qu'il ne soit totalement soumis au contrôle de deux vertus qui sont du plus haut prix, — la charité et l'humilité. Nul ne s'étonnera, je pense, de me voir placer ces deux vertus côte à côte; car rien n'est plus funeste à l'amour du prochain que la complaisance en soi-même, et, plus encore, que l'orgueil. Voilà pourquoi le saint redoute que la fréquence d'un don si précieux ne fasse que redoubler la fréquence des tentations qui doivent vraisemblablement l'accompagner. Et cependant son humilité est en quelque sorte sauvegardée,... car la sublimité même de son commerce avec Dieu, et l'intensité même de l'amour auquel il s'efforce de correspondre, lui permettent de mesurer les profondeurs de la misère de notre nature déchue. S'il a été porté à de telles hauteurs au-dessus de cette nature, son idéal a aussi été élevé en proportion, et voilà pourquoi la conscience de cette faveur, dont il se croit tout à fait indigne, est pour lui une source de si fréquentes inquiétudes, surtout pendant la partie active de sa vie.

« Le plus récent historien de saint Bernard raconte l'anecdote suivante : « Une sombre pensée le torturait; c'était le souvenir des miracles qu'il avait faits. A la fin, il s'en ouvrit à ses compagnons de route : « Comment peut-il se faire, leur dit-il, que Dieu se serve d'un homme comme moi, pour accomplir de telles merveilles? En général, les vrais miracles sont l'œuvre des grands saints; les faux miracles sont l'œuvre des hypocrites. Il me semble que je ne suis ni l'un ni l'autre. Personne n'osait lui faire la réponse qui était dans l'esprit de tous; car ils craignaient d'offenser sa modestie. Tout à coup, la réponse sembla le frapper lui-même : « Je le vois, dit-il, les miracles ne sont pas une preuve de sainteté; ils sont un moyen de gagner les âmes. Dieu les accomplit, non pour me glorifier, mais pour l'édification de mes semblables. Il n'y a donc rien de commun entre les miracles et moi. »

« Personne ne se tient plus sur ses gardes, et ne cherche mieux que les saints à découvrir la fausse sainteté et à éviter les périls si funestes qui y sont inhérents. Lorsque sainte Thérèse commençait à être visitée par les faveurs divines, et se sentit conduite « par les voies extraordinaires, » elle était tourmentée par la pensée qu'elle était comme une certaine pauvre Claire, qui, pendant trente années, excita l'admiration de toute l'Espagne; mais qui, à la fin, avoua qu'elle avait misérablement trompé presque tout le monde chrétien.

« Sainte Thérèse, loin de rechercher ces faveurs surnaturelles, n'en éprouvait chaque jour que de plus grandes inquiétudes. Les craintes de cette personne, dit-elle, (et c'est d'elle-même qu'elle parle), augmentaient à mesure qu'elle sentait mieux que ce qui se passait en elle, était au-dessus des capacités de la nature. Ce n'est qu'après des années d'épreuves et de luttes, et après avoir comparé entre elles les

expériences souvent renouvelées dont elle était l'objet, que, rassurée sur la sincérité de sa bonne foi, et vaincue par l'amour, elle s'y prêta sans crainte, et, conséquemment, sans réserve. Elle était sûre de l'amour de Dieu, et sûre d'elle-même. Aussi, à partir de ce moment, n'y eut-il aucun don qu'elle n'acceptât volontiers, et ne consentit à décrire. »

4. LA CHARITÉ FRATERNELLE, FRUIT DE LA CONTEMPLATION.

La charité envers le prochain est le second fruit de la contemplation, sur lequel je voudrais appeler l'attention du lecteur. Scaramelli l'appelle un des principaux fruits de ce genre d'oraison, et ajoute qu'il se manifeste principalement dans les travaux et les souffrances acceptés pour le bien d'autrui. Il n'est pas possible qu'on soit embrasé de l'amour de Dieu et qu'on ne se sente pas au cœur un ardent désir de faire du bien aux autres, puisque l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont deux amours qui ne vont pas l'un sans l'autre. De là, le zèle des Apôtres et des autres saints à travailler, par leurs prédications et toutes sortes de labeurs, au salut de leurs frères; de là, tant de personnes de l'un et de l'autre sexe, qui, embrassant la vie religieuse, ont consacré leur vie et leurs peines aux œuvres spirituelles et corporelles de miséricorde. Et celles, si nombreuses, qui, ne pouvant pas se livrer aux œuvres extérieures, font bénéficier leurs semblables de leurs ferventes prières; aussi arrive-t-il souvent que Dieu, grâce à leurs intercessions et à leurs mérites, convertit bien des âmes, sauve, non seulement des particuliers et des familles, mais mêmes des nations, auxquelles il épargne des maux et des calamités sans nombre, dont, sans cela, elles ne manqueraient pas d'être les victimes.

En parlant des saints en général, — et je peux parfaitement faire l'application de ces remarques aux saints contemplatifs, — Henri Joly rapporte des choses de la plus grande utilité et de la plus haute pratique, au sujet de leur amour pour le prochain. Il parle d'une religieuse qui, le lendemain de sa prise d'habit, écrivait ce qui suit : « Par obéissance à la règle du noviciat, j'ai cessé toute ma correspondance. Les sacrifices du cœur et le détachement complet sont surtout ce que Dieu nous demande, à nous, pauvres femmes, à qui il ne reste plus rien sur la terre, et qui sommes sans patrie, sans demeure, sans parents et sans amis. » Arrivée à ce point, elle se ravise soudain, et sans même commencer une nouvelle phrase, elle ajoute : « Ou plutôt, je devrais dire que le monde entier est à nous, car, selon la parole de saint Vincent de Paul, notre amour embrasse tout l'univers. »

Cet auteur prévient une objection : « On me dira qu'aimer le monde entier, signifie réellement n'aimer personne, et que cet amour universel est précisément ce qui tue les affections naturelles. Mais, est-ce bien n'aimer personne que de faire comme les saints, lorsqu'ils se privent eux-mêmes de nourriture et de vêtements pour subvenir aux besoins des pauvres ; lorsqu'ils soignent les malades, et en vont même jusqu'à baiser leurs plaies ; lorsqu'ils s'occupent des pélerinages et nourrissent les étrangers sans rien demander en retour ; lorsqu'ils fondent des asiles pour les orphelins et les enfants, qu'ils bravent la contagion des lépreux et des pestiférés sans autre protection que celle de leur foi et de leurs prières ; lorsque, au prix de leur propre liberté, ils délivrent les captifs et affranchissent les esclaves ; lorsqu'ils défendent les nègres contre la tyrannie de leurs maîtres, et vont, comme sainte Catherine de Sienne, assister les condamnés à mort jusqu'à leur dernière heure ; lorsqu'ils fondent des maisons

de refuge pour les jeunes filles que leur pauvreté expose à la perversion ; et, qu'ils ouvrent leurs bras aux affligés et aux pécheurs pour lesquels ils ressentent toute la pitié et toute la compatissante tendresse de Jésus-Christ? Il n'est pas un prêtre, pas un apôtre, pas un religieux, vraiment digne de ce nom, qui ne soit capable, à chaque instant du jour, de s'écrier avec saint Paul : « Qui est faible, et que je ne le sois pas avec lui ? qui est scandalisé, et que je sois pas moi-même sur des charbons ardents ? Quel est celui qui souffre de quelque façon que ce soit, et que je ne soufre pas avec lui ?»

Parlant de sainte Thérèse, Henri Joly s'exprime ainsi : « Les âmes comme la sienne sont convaincues que non seulement « personne ne peut avoir trop d'intelligence, » mais aussi que « nul ne peut avoir trop de cœur, et que, pour peu que nous ayons l'intention pure, nous devons aimer toutes les créatures de la terre. » A la première assertion, je trouve un fidèle écho dans sainte Catherine de Sienne, et aussi dans le rigide fondateur de Saint-Sulpice, M. Olier. Ce dernier, écrivant ses condoléances au marquis de Fénelon, à l'occasion de la mort de sa femme, lui disait : « Mon cher enfant, votre Madeleine vous aime et vous attend dans le sein de Dieu. Elle sait que vous ne pouvez pas l'aimer trop. » J'ose donc affirmer que, quand deux âmes sont unies en Dieu, elles ne peuvent pas avoir l'une pour l'autre un trop grand amour. C'était l'opinion de M. Olier; c'est aussi celle des saints. » [1]

5. LA CHARITÉ PARFAITE ENVERS DIEU, FRUIT DE LA CONTEMPLATION.

La charité parfaite envers Dieu est le troisième fruit, qui retiendra notre attention quelques instants. Par cette charité,

1. *Psychologie des Saints*, pp. 159, 160 et 164.

j'entends l'amour de Dieu quant à son essence, qui ne change point suivant les conditions de la prière contemplative. L'acte contemplatif lui-même, nous l'avons vu, n'est pas autre chose qu'un acte d'amour de Dieu; mais l'amour de Dieu se manifeste d'une manière remarquable dans la vie des contemplatifs. C'est bien là cet amour qui transforme tout autre amour en lui-même, le rapporte vraiment à l'amour divin. On peut l'envisager sous un double aspect, et nous le trouvons très bien exposé dans cet ouvrage auquel je ne me lasse pas d'emprunter des passages si limpides sur les fruits de la contemplation. Parlant de l'amour de Dieu dont les saints sont pénétrés, Henri Joly s'exprime ainsi : « Je considérerai cet amour à un double point de vue, — dans ses rapports avec la souffrance, et dans ses rapports avec les actes; car, c'est sous ces deux aspects que l'amour des saints diffère, non seulement de l'amour profane, qui ne recherche que ses propres jouissances, mais aussi de l'amour de quiétude des faux mystiques. »

« J'ai toujours reconnu, écrit M. Olier à une sainte femme, Marie Rousseau, sa confidente à cette époque, — que souffrir est une chose essentielle pour quiconque veut être chrétien. » Et cependant, il continue à lui parler de ses nombreux embarras, de sa frayeur des épreuves de la vie. Il les supportait, néanmoins, avec un courage vraiment héroïque; et, dans une autre lettre, écrite peu de temps après à son directeur, il lui explique pourquoi il était capable de faire ainsi : « Comme c'est facile, dit-il, d'aimer au sein des jouissances! Mais aimer au milieu des souffrances, c'est dur; et, à mon avis, c'est la pierre de touche du véritable amour. »

(1) L'amour manifesté dans la souffrance.

« Il y a deux manières d'aimer au milieu des souffrances. Une personne peut accepter les épreuves avec résignation en vue d'un bonheur futur à conquérir. C'est le premier degré

auquel les saints parviennent bien vite; et, aucun n'y est parvenu plus promptement que l'auteur dont nous venons de citer les paroles. Mais, de cette simple acceptation résignée de la douleur, à laquelle peuvent parvenir certains philosophes et des hommes d'un caractère héroïque, il s'éleva bientôt au désir de la souffrance. Et, pourquoi désirait-il souffrir ?

« Même ici, il y a encore plusieurs degrés. On peut désirer souffrir, non comme récompense d'une sorte de dévotion dans laquelle on recherche son intérêt personnel, mais comme une condition qui nous rapproche de la possession d'un objet qui, par lui-même, est digne de tous les sacrifices dont l'homme est capable. « Parce que, écrit sainte Catherine de Sienne à Urbain VI, parce que vous êtes semblable au doux Jésus, votre Chef, dont la volonté est que rien de grand, depuis le commencement jusqu'à la fin du monde, ne s'accomplisse ici-bas sans beaucoup de souffrances... » Sainte Thérèse avait coutume de dire : « Souffrir est la seule chose qui me rende la vie supportable. Mon plus grand désir est de souffrir. Souvent, bien souvent je crie vers Dieu des profondeurs de mon âme : « Seigneur, ou souffrir ou mourir, c'est tout ce que je vous demande... » De quelle manière l'ascète s'exerce-t-il à souffrir ? En supportant patiemment ses douleurs; puis, en les recherchant malgré les terreurs naturelles qu'elles lui inspirent; et enfin, en arrivant à les aimer. C'est bien ainsi que les choses se passent ; et, telle est la progression dont nous avons parlé. Mais, lorsqu'il souffre volontairement, le saint s'exerce encore d'une autre manière. Il s'exerce dans sa volonté et dans ses actes; et, ceci nous ramène à cette considération que, suivant la psychologie théorique des saints, l'amour et la volonté ne sont qu'une seule et même chose. » [1]

1. *Psychologie des Saints*, pp. 167 et suiv.

(2) L'amour actif des saints.

Si nous en venons à considérer l'amour actif des saints, ou, pour mieux dire, le côté actif de leur amour, notre même auteur continue : « Je n'avance pas un paradoxe, quand je dis que l'activité des saints s'alimente aux sources de la contemplation, quoique Renan ait voulu établir un contraste entre les saints et les hommes actifs, avec l'intention de montrer que les premiers ne sont que des idéalistes, des hommes de prière et de contemplation. Sa méprise est celle d'un grand nombre de personnes; elle n'en est pas moins une erreur des plus étonnantes.

« Il y a une faculté, nous l'avons vu, qui demeure, non seulement sans entraves, mais forte et active, pendant que le saint est ravi jusqu'aux sommets les plus sublimes de la contemplation, c'est la volonté intellectuelle. Les sens, la mémoire, l'imagination, la puissance de raisonnement, la volonté affective, peuvent être en quelque sorte paralysés pour quelque temps; mais la simple action de la volonté, qui consiste dans le libre don de soi-même, n'est jamais suspendue. Tous les vrais mystiques sont unanimes sur ce point. En outre, les faits psychologiques doivent s'apprécier d'après leur développement et leurs effets. La contemplation, nous l'avons vu, a d'étroites affinités avec l'amour, et, qui plus est, avec l'amour actif. Elle est le fruit d'un amour déjà intense et actif; elle inspire et entraîne un amour encore plus ardent. Au milieu d'une vie des plus absorbantes, saint Grégoire le Grand écrit : « Si nous voulons emporter d'assaut la citadelle de la contemplation, il faut commencer par nous exercer dans le champ de manœuvres du travail. Quiconque désire se livrer à ce genre d'oraison, doit, avant tout, examiner jusqu'à quel point il est capable d'aimer; car l'amour est le

levier de l'âme. A lui seul, il peut élever l'âme jusqu'à des hauteurs où elle sera entièrement détachée du monde, il peut lui donner des ailes. » Le travail, ici, est fait pour précéder la contemplation ; et, la contemplation, à son tour, produit le travail et le rend efficace. Il est impossible que l'âme purifiée contemple la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et ne se sente pas appelée à souffrir avec lui, dans le même esprit et dans le même but, — c'est-à-dire, pour la rédemption du genre humain. » [1]

1. *Psychologie des Saints*, p. 174.





CHAPITRE XIII

Durée de la Contemplation ; ses Interruptions.

I. LA CONTEMPLATION N'EST PAS UNE HABITUDE PERMANENTE.

Commençons par citer la proposition du pieux et savant archevêque de Cambrai, qui fut condamnée par Innocent XII. C'est la soixantième des propositions condamnées, que Fénelon, d'ailleurs, réprouva toutes dès qu'elles eurent été censurées comme erronées par le Souverain Pontife. Voici celle qui se rapporte à notre sujet : « Il y a un état de contemplation tellement sublime et parfait qu'il est habituel ; de sorte que toutes les fois que l'âme prie actuellement, sa prière est contemplative, et non discursive. Alors il n'y a plus besoin de revenir à la méditation et à ses actes méthodiques. »

Cette proposition étant condamnée comme erronée, nous devons en conclure que la contemplation n'est pas une habitude spécifique, ou une qualité de l'âme, dont l'acte puisse être produit au gré de la volonté. Il est vrai que les dons du Saint-Esprit, qui sont les principes dont procède la contemplation, sont des qualités permanentes et surnaturelles, comme les vertus infuses; mais il est nécessaire, pour l'acte contemplatif, qu'une grâce spéciale, actuelle, ou une motion divine vienne les mettre en action. De là, il faut aussi conclure que l'oraison comtemplative ne diffère pas logiquement de la méditation; mais n'en diffère que moralement, dans ce sens qu'elle est plus élevée et plus simple dans son intuition; en sorte qu'il peut souvent arriver que la méditation ait une certaine part à la contemplation imparfaite, et que telle méditation, ou la méditation de tel ou tel genre soit mêlée à la contemplation, et alterne fréquemment avec elle.

2. DURÉE DE LA CONTEMPLATION.

Ne perdons point de vue ces conclusions et voyons ce que les auteurs, qui se sont occupés de mysticité, nous enseignent sur la durée de la contemplation. Prise en elle-même, nous disent-ils, et dans l'ensemble de ses opérations, la contemplation peut durer longtemps. C'est ce que prouvent bien les raisons données par l'Ange de l'École. Il dit qu'une chose peut durer longtemps de deux manières : premièrement, suivant sa nature propre, et en second lieu, selon qu'elle nous affecte ; ou, en d'autres termes, de la part de l'objet et de la part du sujet. Considérée en elle-même, il est manifeste que la vie contemplative peut être de longue durée à un double point de vue : d'abord, parce qu'elle s'occupe de choses incorruptibles, immuables; puis, comme parlent les théologiens,

parce qu'elle n'a pas un contraire; on ne voit rien, en effet, qui soit contraire au plaisir que l'on éprouve en considérant ces choses. Envisagée du côté qui nous concerne, la vie contemplative peut aussi être de longue durée, parce que, en nous, elle est l'action des facultés inorganiques de l'âme; et, comme les opérations contemplatives n'impliquent, prises en elles-mêmes, aucune intervention ni fatigue corporelles, nous pouvons prolonger les exercices de ce genre. Il faut bien entendre, par exemple, les paroles du saint Docteur, comme nous l'avons déjà indiqué, dans le sens de la contemplation considérée en elle-même, et, j'ajouterais, au point de vue abstrait. L'objet de la contemplation, c'est le divin, l'immuable, l'éternel. Il ne peut ni défaillir ni manquer à l'œil qui le contemple, et, par la multiplicité et la profondeur de ses aspects, il est inépuisable. Le sujet, à son tour, peut soutenir longtemps son regard sur les choses divines : l'âme qui voit, en effet, est, de soi, incorruptible et immortelle, et, par la partie supérieure d'elle-même, elle a une affinité connaturelle avec toute vision intellectuelle, elle y trouve son épanouissement et son repos; or, ce qui répond à la nature et n'a rien d'incorruptible est, par là même, susceptible de se prolonger. De plus, nous venons de le dire, les opérations contemplatives, prises en elles-mêmes, ne comportant aucune intervention ni fatigue corporelles, ne sont point soumises aux suspensions et aux relâches qu'exige la vie organique. Nous constaterons cependant bientôt que la contemplation exerce sur le corps un contre-coup qui empêche sa durée.

Autre chose est de parler de la vie contemplative en général, en tant qu'elle embrasse toutes les actions de l'âme qu'elle renferme, et en tant qu'elle peut exister en chacun des élus dans le ciel; et, autre chose de parler de la

contemplation prise dans son sens propre et rigoureux, en tant qu'elle est une intuition simple et uniforme dont l'âme jouit en cette vie. Sous le premier aspect, on peut dire que la contemplation est susceptible de se prolonger longtemps; et, dans le ciel, elle se prolonge éternellement; au second point de vue, nous devons affirmer qu'il n'est pas possible à l'homme, durant cette vie d'épreuves, de persévérer longtemps dans l'acte de la contemplation.

« La prière mentale, qu'il s'agisse de méditation ou de contemplation, ne peut pas se poursuivre longtemps, à cause des faiblesses qui entravent l'action de l'âme durant la vie présente. Nous lisons dans l'Apocalypse qu'«il se fit un silence dans le ciel pendant une demi heure;» et, saint Grégoire le Grand, à propos de ce passage, s'exprime ainsi : « Par le ciel, il faut entendre ici l'âme justifiée; comme le Seigneur le dit par son prophète : « Le ciel est mon repos; » et ailleurs : «Les cieux racontent la gloire de Dieu. » Par conséquent, lorsque l'âme jouit de la quiétude de la vie contemplative, on dit qu'il se fait un silence dans le ciel, parce que le tumulte des embarras de la terre cesse dans ses pensées, de telle sorte que l'esprit applique son oreille aux intimes secrets. Mais, parce que ce repos de l'âme ne saurait être parfait en cette vie, on ne dit pas que le silence s'était fait dans le ciel pendant une heure entière, mais, en quelque sorte, pendant une demi heure. Cette expression, *en quelque sorte*, montre qu'on ne peut pas même complètement obtenir le repos pendant ce temps, parce qu'il arrive aussi que, quand l'âme commence à s'élever, et à se sentir entourée de la lumière de la quiétude intérieure, le fracas des pensées se précipite sur elle avec tant d'impétuosité, qu'elle est d'abord confondue, puis aveuglée par le trouble. » Ces paroles, toutefois, et d'autres passages semblables, si on les prend au sens propre,

doivent s'entendre de la méditation ou contemplation acquise ou ordinaire, qui ne peut se prolonger longtemps que par une faveur particulière de Dieu. Mais la contemplation infuse ou extraordinaire, n'étant pas exposée aux empêchements des pensées terrestres, persévère aussi longtemps que le bon plaisir de Dieu veut bien la prolonger, comme l'explique le cardinal de Lauræa. Ainsi pense Benoît XIV. [1]

Sur l'autorité de Suarez, nous pouvons dire même de la contemplation la plus élevée, qu'il est nécessaire de l'interrompre à cause des infirmités et des lourdes entraves du corps; qu'il est nécessaire aussi de causer une diversion à l'âme en la portant sur quelque autre bonne action, par crainte des illusions qui pourraient nous séduire, en nous entraînant dans une paresse et une négligence inutiles. D'après la même autorité, nous ajouterons que, dès lors qu'il est nécessaire, pour la contemplation sublime, de faire diversion aux sens et à tout ce qui tombe sous les sens, de suspendre le raisonnement ou l'opération discursive de l'esprit, et de l'occuper uniquement de la simple intuition ou vue de l'objet le plus sublime et le plus spirituel, il s'ensuit que cette opération ne peut pas s'accomplir sans une grande violence pour le corps et pour tous les sens, à cause de l'union du corps et de l'âme, et de la dépendance dans laquelle ils sont l'un vis-à-vis de l'autre pour toutes leurs opérations. Voilà pourquoi il est très difficile de se maintenir longtemps dans l'acte contemplatif.

Rappelons la doctrine exposée par le Cardinal de Lauræa, et que rapporte Benoît XIV : « La contemplation infuse n'étant pas exposée aux entraves des pensées terrestres, persévère aussi longtemps que le bon plaisir de Dieu veut bien la prolonger.» Si nous y ajoutons, avec Suarez, que cette

1. Trad. de *La Vertu Héroïque*, vol. 1, p. 274.

opération toute entière dépend absolument de la grâce de Dieu, à qui rien n'est impossible, nous n'aurons définitivement qu'un seul moyen de connaître jusqu'où peut aller, dans la contemplation, la libéralité de Dieu; c'est le témoignage des âmes qui en ont fait l'expérience.

3. EXPÉRIENCE DE SAINTE THÉRÈSE ET AUTRES SAINTS.

Sainte Thérèse, parlant du ravissement de l'âme dans la contemplation, et de la suspension du sens qu'elle éprouva pendant les premières années de sa vie religieuse, dit que cette union ne durait que très peu, à peine le temps d'un *Ave Maria*. Elle ajoute que cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi heure; et, elle ne croit pas qu'elle ait jamais tant duré pour elle. Saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard, et saint Thomas sont tous cités comme faisant autorité, en faveur de l'opinion qui affirme que l'opération extraordinaire de Dieu sur l'âme, dans la contemplation, est de très courte durée. Un auteur, qui jouit d'une juste réputation parmi les mystiques, Philippe de la Très-Sainte-Trinité, assigne, non une demi heure, mais une heure comme la limite extrême qui n'est pas ordinairement dépassée. En cette matière, nul ne saurait assigner des limites exactes à une opération où tout dépend de la libéralité divine. La surabondance de la grâce rend aisé ce qui est impossible aux forces de la nature, et même ce qui dépasse les conditions de la grâce ordinaire. Nous n'avons donc pas lieu d'être surpris, si nous lisons dans les vies des saints, que quelques-uns ont passé plusieurs heures en contemplation, ou même que certains ont prolongé ce genre d'oraison des nuits entières.

4. ALTERNATIVES DE LA MÉDITATION ET DE LA CONTEMPLATION.

L'explication du cas de ces saints et de ces serviteurs de Dieu qui ont parfois passé un temps considérable dans la prière et la contemplation, prolongeant ces pieux exercices pendant plusieurs heures, souvent pendant des jours et des nuits entières, demande un instant d'attention toute particulière. Les chrétiens ordinaires ne peuvent moins faire que de voir là quelque difficulté. Leur propre expérience leur a forcément appris qu'il n'est pas facile de passer une simple demi heure en prière sans avoir à subir bien des distractions. On n'en rencontre pas un sur dix, qui soit capable de fixer son esprit, pendant une heure, sur un sujet quelconque de méditation, sans le secours d'un livre, ou sans une sorte d'étude. Voilà pourquoi on s'étonne, naturellement, lorsqu'on lit dans les vies des saints de si nombreux exemples d'oraison ou de contemplation prolongée. Nous voyons saint Louis Bertrand passer, chaque jour, quatre heures en oraison mentale, faisant passer devant son esprit, avec une grande ferveur et une intime jouissance du cœur, les mystères de la passion de Notre-Seigneur. Saint Pascal Baylon, nous dit-on, passait toute la nuit en prière, sans sommeil, et, quoique harassé de fatigue, totalement brisé par les afflictions et des labeurs continuels, il revenait dans sa cellule à l'aube du jour, après être resté tout le temps au chœur ou à l'église, dans les joies de la méditation. Saint François Xavier passait quelquefois des nuits entières en prière, et souvent la plus grande partie des nuits, lorsqu'il lui était possible de se réfugier pour cela dans une église. Saint Louis de Gonzague, comme en fait foi le procès de sa canonisation, avait coutume

de passer les nuits entières en prière. C'est, sans aucun doute, par une grâce extraordinaire et par une faveur toute spéciale que ces saints pouvaient passer un temps si considérable en prière, soit dans la prière mentale, soit dans la contemplation. On peut expliquer la puissance et la capacité qui leur est propre, en supposant qu'ils allaient de la méditation à la contemplation, et *vice versa;* de sorte que l'union et l'acte de la contemplation étaient fréquemment interrompus et renouvelés, pendant tout le temps que ces âmes favorisées éprouvaient, sans aucune interruption, les doux et agréables effets de l'oraison contemplative, ses joies et ses délices. C'est peut-être ce qui nous fait le mieux comprendre comment, par ces réveils successifs et ces reprises de la suspension et de l'exaltation, tant de saints ont pu jouir de ces ravissements durant plusieurs heures, pendant des nuits mêmes et des jours entiers, semblables à une personne qui s'éveille à demi sous le coup d'excitations extérieures, et qui revient ensuite à son sommeil.

Suarez explique d'une autre manière le prolongement de la contemplation : Pour que cette opération puisse se continuer longtemps, il est nécessaire que l'amour s'y joigne à l'intention. Il arrive rarement, pense le célèbre théologien, que l'âme persévère dans un simple acte d'amour longtemps soutenu sans variété et sans changement; car le changement est une jouissance naturelle de l'âme. Par conséquent, dit-il, ou l'amour reprend, et se renouvelle, ou il s'exerce par des actes nouveaux. Ces actes peuvent varier, quoique l'intelligence reste fixée par la même intuition de l'objet, qui excite de différentes manières les affections de la volonté. Les dons du Saint-Esprit exercent souvent leur action sur la même vérité que contemple l'âme; ils la rendent plus saisissante, plus solide et plus attrayante. La jouissance de ces affections,

qu'on éprouve dans la contemplation, en favorisent aussi puissamment l'exercice. C'est ainsi, toujours suivant le même auteur, que la contemplation peut durer longtemps; mais sa prolongation pendant un temps considérable, dans un acte simple et unique, est chose très rare.

5. ON PEUT QUELQUEFOIS PERDRE OU SE VOIR RETIRER LA GRACE DE LA CONTEMPLATION.

Les âmes favorisées du don de la contemplation peuvent quelquefois en être privées. C'est ce qui ressort de la nature même de ce don, qui n'est pas une habitude permanente, mais un acte, comme nous l'avons dit à maintes reprises, Beaucoup d'âmes arrivent à l'état contemplatif, à cet état de perfection et de prière, dans lequel Dieu les gratifie ordinairement des faveurs insignes de la contemplation. Néanmoins, il arrive fréquemment que ce don leur est retiré; et cela, en partie du moins, à cause de leurs faiblesses et de leurs imperfections. Alors, l'âme en revient aux manières ordinaires de prier, et à l'état de souffrances et d'épreuves. Elle devient faible; elle se sent dépourvue de lumières, et privée de soulagements spirituels. Elle peut rechercher et désirer le retour de ces faveurs; impossible de les retrouver, selon les paroles de la sainte Écriture : « S'il cache une fois son visage, est-il dit du Seigneur, qui pourra le contempler? » [1] N'est-ce pas aussi ce qu'exprime l'Épouse des Cantiques : « J'ai cherché celui qu'aime mon âme; je l'ai cherché, et je ne l'ai point trouvé. » [2] « Enfin, lorsque tel est son bon plaisir, il revient plein de grâce et de vérité ; il visite de nouveau l'âme que fait languir l'ardeur de ses désirs, et qui soupire après sa

1. JOB. XXXIV, 29. 2. Cant. III. 1.

présence; il la touche; il l'oint de l'huile du contentement, et l'affranchit tout d'un coup de toutes ses peines. » [1] D'autres fois, ce don est retiré pour la plus grande perfection et pour la plus complète pureté de l'âme; et cela, peut-être, sans qu'il y ait aucune faute de sa part. Cette suspension de la faveur, si l'on peut ainsi dire, n'est qu'une épreuve de l'âme, comme nous le montrerons plus tard, lorsque nous parlerons des ténèbres spirituelles, par lesquelles les âmes contemplatives sont parfois obligées de passer. « Heureuse l'âme, écrit l'auteur de l'*Échelle de la Perfection*, qui est toujours nourrie des sentiments de l'amour en présence de Jésus, ou qui, en son absence, est transportée de saints désirs! Qu'il est sage, cet amant de Jésus, et qu'il est instruit d'une saine doctrine, celui qui se conduit avec une déférence révérentieuse en sa présence; qui le contemple amoureusement sans aucun accès de légèreté; et qui, cependant, supporte son absence avec calme et patience sans se laisser envahir par les sombres tristesses du désespoir et les étouffantes amertumes de l'ennui!... » Et plus loin, notre auteur ajoute : « Ces retours d'absence et de présence se rencontrent dans l'état des parfaits aussi bien que dans l'état des commençants. Car, de même qu'il y a diversité de sentiments entre ces deux états en ce qui concerne la présence de la grâce, ainsi il y en a une pareillement en l'absence de la grâce. » (La grâce dont parle ici l'auteur, est la grâce extraordinaire ou le don de contemplation, comme il l'explique dans le même chapitre). « C'est pourquoi celui qui ne comprend pas l'absence de la grâce, est exposé à se laisser induire en erreur; tandis que celui qui n'apprécie pas hautement la présence de la grâce, manque de gratitude pour les visites qu'il en reçoit, que son

1. *Échelle de la Perfection*, p. 306.

état soit celui des commençants ou celui des parfaits. »[1] On nous saura gré de citer encore les lignes qui terminent ce chapitre : « La grâce spéciale, qui fait sentir l'invisible présence de Jésus, et fait de l'âme une amante parfaite, ne demeure pas toujours la même ; elle n'est pas toujours si élevée, ni si bien sentie ; mais change parfois, vient et s'en va. C'est ainsi que Notre-Seigneur a dit : « L'Esprit souffle où il veut ; et vous entendez sa voix, mais vous ne savez pas d'où il vient, ni où il va. »[2] Il vient quelquefois secrètement et lorsque vous y pensez le moins. Mais vous le connaîtrez toujours parfaitement avant qu'il ne s'en aille ; car il remue merveilleusement votre cœur ; et, il le tourne énergiquement pour lui faire contempler sa bonté. Et alors, est-ce que votre cœur ne se fond pas délicieusement, comme la cire devant le feu, dans les joies de son amour ? C'est bien là sa voix qui parle. Puis, il s'en va avant que vous vous en aperceviez ; car il se retire peu à peu, et non tout à la fois, d'un seul coup ; mais, en diminuant ses faveurs et les ramenant de la surabondance à ce qui est suffisant. Le vol sublime des sentiments passe ; mais, la substance de cet effet de la grâce (de la contemplation) demeure toujours dans l'âme. Cet état se prolonge aussi longtemps que l'âme de l'amant de Jésus sait se garder pure, et ne se laisse pas volontairement aller aux misères et à l'apathie de la sensualité, ni aux vanités du dehors, comme cela peut lui arriver parfois, sans qu'elle y trouve aucun plaisir. Telles sont les variations de la grâce (de la contemplation) dont j'ai parlé. »[3]

Les raisons pour lesquelles Dieu retire quelquefois à l'âme les faveurs de la contemplation, peuvent se résumer ainsi :

1. *Échelle de la Perfection*, pp. 306, 307.
2. S. Jean. iii, 8. 3. *Échelle de la Perfection*, p. 310.

Premièrement, c'est afin d'amener l'âme à une plus grande pureté et de mieux la disposer à des degrés plus sublimes de la contemplation; secondement, pour la punir de quelques légers défauts; troisièmement, pour éprouver sa constance et sa fidélité; quatrièmement, pour la rendre plus humble et plus soumise; cinquièmement, pour que la santé du corps ne soit pas compromise par le retour trop fréquent des contemplations de l'âme; sixièmement, pour que l'âme devienne plus apte à se dévouer aux œuvres de charité; et, septièmement, enfin, pour rendre la contemplation plus chère et plus précieuse aux yeux de l'âme. [1]

1. Voss. *Compend. Scaramelli*, p. 160.





DEUXIÈME PARTIE

Préparation à la Contemplation.

CHAPITRE PREMIER

Les Dispositions de l'Ame nécessaires pour la Contemplation. Solitude requise.

Quoique, comme nous l'avons dit plus d'une fois, la contemplation soit un don de Dieu, don complètement libre et gratuit, que nous ne pouvons pas mériter *de condigno,* il n'en est pas moins absolument certain, que Dieu accorde cette faveur aux personnes qui sont déposées à la recevoir, et qui s'y préparent, plutôt qu'à celles qui n'offrent, pour ce saint exercice, ni dispositions, ni aptitudes.

Nous allons donc nous occuper des dispositions requises pour la contemplation, et de la préparation que l'on doit apporter à la réception de cette céleste faveur.

I. DISPOSITIONS NATURELLES.

Suivant Scaramelli, les dispositions requises pour la contemplation sont à la fois naturelles et morales. Il parle, fait observer le grand mystique, des dispositions éloignées, et non de celles qui disposent prochainement l'âme à la contemplation. Lorsqu'il fait mention de ces dispositions qu'il appelle naturelles, il n'entend pas dire qu'elles sont de nature à disposer positivement l'âme à la grâce, ou à l'oraison contemplative : non, le sens de ses paroles, c'est que la personne qui est douée de bonnes dispositions naturelles, ne se heurtera pas, sur son chemin, à d'aussi nombreux, ni à d'aussi grands obstacles.

La raison pour laquelle il faut tenir compte des aptitudes naturelles, est très bien exposée par l'auteur de la *Psychologie des Saints* : « Ceux, dit-il, qui ont réellement étudié les vies des Saints, et qui ont eu pour devoir de les commenter, ont toujours tenu en grande considération cette base du caractère naturel, que la sainteté transforme, mais ne détruit point. » Et, il prouve son assertion : « Jamais un supérieur ecclésiastique prudent ne consentirait à admettre au sacerdoce, ou à l'état religieux, un sujet dont l'organisation mentale laisserait à désirer. Saint Jean Chrysostome, dans son magnifique traité sur le Sacerdoce, nous a dit depuis longtemps que, pour exercer le saint ministère, « il faut qu'un homme soit non seulement pur, mais qu'il possède aussi le savoir et l'expérience. » Pareillement, la solitude offre de grands dangers; elle risque d'ouvrir la voie aux rêves malsains

qu'elle tient en réserve pour les esprits faibles, inconstants, et pour tous ceux qui trouvent que la méditation est chose difficile. Un jour, un prêtre amenait à sainte Thérèse une de ses pénitentes dont la piété lui avait inspiré une haute opinion. La sainte n'en restait pas moins très opposée à l'admission de cette personne dans le monastère. « Vous voyez, mon Père, dit-elle au prêtre, lors même que Notre-Seigneur donnerait à cette jeune fille une grande dévotion, qu'il la conduirait même dans les voies de la contemplation, pendant qu'elle sera avec nous, si elle est dépourvue de bon sens, elle n'en aura jamais; et alors, loin d'être de quelque avantage pour la communauté, elle ne lui sera jamais qu'une charge. » — « Un esprit intelligent, dit-elle ailleurs, est simple et soumis. Il voit ses défauts, et il se laisse conduire. Un esprit faux et étroit ne voit pas ses défauts, même quand on les lui montre. Il est toujours content de lui, et n'apprend jamais à bien faire. » [1]

L'auteur dont nous invoquons le témoignage, nous rappelle « quand Dieu a une mission extraordinaire en réserve pour l'une de ses créatures, il lui accorde presque toujours des dons naturels qui la rendent très apte à remplir cette mission. » Puis il ajoute : « Il est difficile de dire exactement jusqu'à quel point le caractère naturel des saints influence et déter mine leurs actes. Écoutons sur ce point la grande voix de Bossuet : « Lorsque Dieu, dit-il, veut faire servir les saints à sa gloire, il les y prépare de différentes manières; il les monte en quelque sorte sur son propre esprit. Il ne tient compte de leurs dispositions naturelles que juste ce qu'il faut pour ne point leur faire violence. » [2] C'est bien assez pour nous faire comprendre quel compte il faut tenir des dispositions

1. *Psychologie des Saints*, p. 42. 2. *Id.*, p. 52.

naturelles dans les personnes qui semblent devoir être appelées par Dieu aux faveurs extraordinaires de la contemplation, ou qui désirent pénétrer dans les voies de ce genre d'oraison. Si, donc, et c'est l'avis de Scaramelli, les hommes d'un tempérament mobile et affairé, ne sont pas appelés par leur état, ou par une vocation spéciale de Dieu, aux exercices de la contemplation, qu'ils s'en tiennent à la prière vocale, à la méditation, aux œuvres extérieures de la charité, qui conviennent aux personnes de toute catégorie. Cependant, il peut se faire que certaines personnes, qui n'ont ni les aptitudes, ni les dispositions voulues pour la méditation, par suite d'un manque de l'esprit ou du jugement nécessaire à la prière discursive, soient très propres à des exercices plus parfaits de la volonté dans les affections et les aspirations, et, dès lors, ne soient pas disqualifiées ou inaptes pour les exercices de la contemplation. Vu la grande, l'inexprimable variété des dispositions naturelles internes des personnes, il n'est pas possible de donner une règle fixe en cette matière. C'est cependant un point qui demande une sérieuse attention pour la direction des âmes, suivant le conseil, à la fois si sage et si pratique, du P. Baker : « Pour conclure, dit-il, on ne saurait trop déplorer cette étonnante et inexplicable variété de dispositions qu'on rencontre dans les âmes, et qui demandent une considération attentive, aussi bien que les graves inconvénients qui résultent nécessairement d'une fausse application de certains esprits à des exercices pour lesquels ils n'ont aucune aptitude. Par suite de leur profession ils sont, pour ainsi dire, emprisonnés dans une vie religieuse et solitaire. Naturellement inaptes à l'oraison discursive, ils sont retenus toute leur vie à la pratique de la méditation ; obligés de revenir sans cesse aux mêmes fastidieuses méthodes, ils n'en retirent aucun fruit, ne font aucun

progrès; leurs âmes n'y trouvent que nouvelles inquiétudes et nouvelles angoisses. Calamité beaucoup plus regrettable encore dans les communautés de femmes, qui, incapables de chercher des diversions dans l'étude ou dans d'autres occupations, ne peuvent absolument pas procurer un aliment à leur imagination. Elles voient leurs défauts qui grossissent, leurs imperfections qui se multiplient; elles n'y connaissent aucun remède, (il serait dans l'élévation aux exercices internes de la volonté), et, avec leurs imperfections, augmentent et redoublent leurs angoisses, tortures d'autant plus cuisantes qu'elles ne voient aucun moyen de les soulager et de les guérir. » [1]

2. DISPOSITIONS MORALES

Les dispositions morales de l'âme sont les vertus qui sont susceptibles d'être élevées à une plus grande perfection par la contemplation. Les vertus théologales sont essentielles, et leur exercice dans la prière contemplative en augmente la perfection. Sans ces vertus, aucune sainteté n'est possible, à plus forte raison aucune sainteté supérieure. Les vertus morales disposent l'âme à l'oraison contemplative, en ce sens qu'elles apportent à l'âme un puissant secours pour dompter les passions, les inclinations perverses, et pour les soumettre à l'obéissance envers la loi de Dieu. Elles apaisent les tumultes de la partie inférieure de notre nature, et rendent l'âme capable d'acquérir ce repos et cette tranquillité, qui sont si nécessaires à la contemplation.

Une partie considérable de la théologie ascétique a pour but d'expliquer les vertus et leur mode d'accroissement dans

1. *Sagesse Sacrée*, p. 409.

l'âme, comme aussi d'expliquer le mérite des bonnes œuvres accomplies grâce à ces vertus. A cette branche de la science sacrée, je dois renvoyer le lecteur, pour toutes les informations et la direction dont il a besoin, touchant la manière ordinaire dont les âmes doivent être préparées aux phases supérieures de la vie spirituelle. C'est quand les âmes sont solidement établies dans la vertu, quand elles sont enrichies des grâces et des vertus ordinaires; c'est alors qu'on peut les dire bien disposées aux faveurs extraordinaires et surnaturelles, comme sont la contemplation et les privilèges qui l'accompagnent. [1] Il n'est pas nécessaire de posséder à un degré parfait les vertus qui disposent l'âme à la contemplation, puisqu'il est du ressort de celle-ci de les perfectionner. Il suffit que l'âme s'efforce, autant que faire se peut, de les pratiquer, et de faire des progrès dans cette pratique en renouvelant fréquemment les actes de ces vertus, et en se proposant vivement d'atteindre la perfection de son état de vie.

3. LA RETRAITE ET LA SOLITUDE.

Outre les vertus, les mystiques exigent beaucoup d'autres conditions et de nombreuses observances pour préparer une âme à la contemplation. Nous ne parlerons que de la retraite, de ce vide que l'âme fait autour d'elle relativement aux embarras et aux vanités de ce monde.

Écoutons l'enseignement que résume si bien le P. Baker : « De l'avis unanime des auteurs spirituels, dit-il, la seule école qui convienne à la contemplation, c'est la solitude; je veux dire, une condition de vie extérieurement à l'abri des mille affaires qui ne sont que des sources de distractions, des

1. Voy. *Manuel de Théologie Ascétique*, Aubanel frères, éditeurs.

perfides tentations de la flatterie, des troublantes sollicitudes du monde; — une condition de vie dans laquelle l'esprit se trouve, intérieurement, et au moins à un degré raisonnable, constitué dans de bons désirs; à l'abri pareillement, des affections désordonnées de tout objet mondain ou charnel, de façon à ce que l'âme soit totalement libre de se tourner vers Dieu; vers ce Dieu qui mérite toutes nos pensées, toutes nos affections, et pour lequel il lui sera loisible de s'adonner à l'accomplissement de tous ces devoirs de la mortification et de la prière, qui la disposeront à l'union immédiate et parfaite avec lui. » Qu'on n'aille point s'imaginer, par exemple, que la contemplation est une forme de prière qui se confine dans les cloîtres et les maisons religieuses. A ce propos, poursuivons la lecture de notre auteur : « Cette solitude, il est vrai, si nécessaire, se rencontre à l'état plus parfait et plus permanent dans une vie religieuse bien ordonnée; cette condition de vie offre des avantages, qu'on trouve rarement ailleurs, et qui permettent de mieux pratiquer les exercices qui disposent l'âme à la contemplation. Il n'en est pas moins certain que la contemplation n'est point l'apanage exclusif de la vie monastique : dans le monde, au sein des affaires communes de la vie, Dieu s'est plu, de tout temps, à élever et à pousser un grand nombre d'âmes vers ces voies de la perfection, les entourant, même dans ce milieu, d'une grande solitude, et les douant de toute cette liberté intérieure de l'esprit, qu'il leur jugeait nécessaire pour atteindre les sommets de l'union mystique. » [1]

La solitude, pourrait-on dire, comprend la retraite, la garde des sens, et la modération dans les occupations extérieures. Dans la solitude, Dieu parle au cœur; la retraite, la

1. *Sagesse Sacrée*, p. 135.

garde des sens, et la modération dans les occupations du dehors, ferment la porte à ces mille sensations et imaginations, qui viendraient entraver la récollection de l'âme et son ascension vers Dieu. Quand nous parlons de solitude, cependant, il ne faudrait pas se figurer que, pour satisfaire son désir de contemplation, une personne devrait ou pourrait rechercher une sorte de solitude qui serait incompatible avec sa condition de vie ; qu'elle pourrait, toujours dans ce but, omettre ou négliger les devoirs de son état, ou les œuvres extérieures qui sont nécessaires et que sa condition de vie lui impose. Celui qui en agirait ainsi, en vue d'acquérir les faveurs de l'oraison contemplative, perdrait, par le fait même, la perfection de ses œuvres ordinaires, et ne parviendrait jamais à la contemplation. Les devoirs d'état, dès qu'il sont conformes à la volonté de Dieu, ne sont point un obstacle à la perfection ou à l'avancement dans la prière et l'union intime avec Dieu.

Cette sainte solitude peut s'obtenir de deux manières : L'une consiste en ce qu'une personne, qui remplit toutes les obligations de son état, ne passe pas son temps en bavardages inutiles, ne va pas à la recherche de délassements qui n'ont pour but que la satisfaction d'une vaine curiosité, ou des désirs déréglés de la sensualité, — ce qui n'est pas un repos pour l'esprit fatigué ; — mais plutôt, en ce que cette personne s'efforce d'être seule avec Dieu, soit par la prière vocale, soit par la lecture spirituelle, ou par les pieux exercices de la méditation. Puis, la solitude se trouve, ou s'observe, dans la manière dont une personne accomplit ses devoirs et ses œuvres extérieures. Si, pendant la conversation, et dans le temps consacré au travail, l'homme pense à Dieu, conduit son travail avec cette pureté d'intention qui ne cherche qu'à plaire au divin Maître, à tout faire pour sa

plus grande gloire; si, en agissant ainsi, et autant qu'il en est capable, cet homme se tient en la présence de Dieu, ses occupations du dehors, les conversations mêmes, ne troubleront point la solitude requise pour la contemplation. C'est là, si je ne me trompe, ce que les auteurs spirituels entendent par le souvenir habituel de la présence de Dieu. Recueillons encore le sage et utile avis que le P. Baker nous donne à ce sujet : « Si, en pratique, dit-il, conformément à tout ce que nous avons fait observer sur ces divers points, une âme bien disposée veut être attentive à fixer son intention, au moins virtuellement, sur l'amour et la gloire Dieu ; — (virtuellement, c'est-à-dire, une intention qui subsiste en vertu d'une autre formulée antérieurement dans la prière, etc.), — en agissant ainsi, cette âme accomplira, pratiquera, de la manière la meilleure et la plus sûre, l'exercice de la continuelle présence de Dieu, (que recommandent avec tant d'insistance les auteurs spirituels)... Nous n'entendons pas enseigner par là, bien entendu, que l'âme soit obligée d'entretenir continuellement la pensée du souvenir actuel de Dieu ; non, ce serait là exiger un effort, comparable à celui qu'exige la prière interne actuelle, et qui, trop longtemps soutenu, deviendrait un danger sérieux pour la tête des âmes encore loin de la perfection, et les rendrait bientôt incapables d'aucun progrès. »[1]

En recommandant la solitude comme moyen de disposer à la contemplation, loin de nous la pensée, comme le fait justement observer le P. Baker, de vouloir dire que cette précieuse faveur ne peut et ne doit s'exercer que dans « les cavernes, à travers les rochers, au sein des déserts; ou qu'elle ne se rencontre pas en dehors de la solitude des

1. *Sagesse Sacrée*, p. 213.

communautés religieuses. » Avec le même auteur, nous ajouterons « que l'âme la plus pauvre et la plus simple, qui vit dans le monde, qui y mène la vie ordinaire des bons chrétiens, si elle veut fidèlement correspondre aux lumières intérieures, et aux attraits que l'Esprit de Dieu, lui fera sentir, arrivera aussi sûrement, — et quelquefois même plus rapidement, — aux sommets les plus sublimes de la vision, que les docteurs les plus savants, que les plus érudits et les plus sages philosophes, — j'allais dire que les ermites les plus retirés du monde. » [1]

Pour bien mettre en relief le véritable esprit de solitude, dans ses rapports avec les devoirs extérieurs de la charité, et principalement dans ses rapports avec nos relations de charité envers le prochain, on me saura gré de citer un long et important passage de l'*Échelle de la Perfection*, du P. W. Hilton, tout à fait en rapport avec notre sujet.

4. LA SOLITUDE ET LES RAPPORTS DE CHARITÉ ENVERS LE PROCHAIN.

Les lignes que je vais transcrire s'adressent aux religieux et à toutes les personnes qui, s'étant retirées du monde, se consacrent à une vie de prière et de contemplation. Le P. Hilton leur donne de sages conseils au sujet des visites du dehors et des conversations avec les séculiers.

« Vos communications avec votre prochain ne vous causeront pas un grand préjudice, mais vous seront quelquefois très avantageuses, si vous vous y comportez avec sagesse. Vous pouvez, en effet, avec quelque sérieuse attention, vous

1. *Sagesse Sacrée*, p. 136.

rendre compte, dans ces communications, de la mesure de votre charité pour le prochain. Vous êtes rigoureusement tenu, comme tout le monde, d'aimer votre prochain, de l'aimer de cœur d'abord; mais aussi de lui donner extérieurement des preuves et des gages de cet amour, autant que la raison le demande, suivant votre pouvoir et vos moyens. Et, puisque votre sort veut que vous soyez cloîtré ; puisqu'il ne vous est pas permis de sortir de votre maison pour rechercher les occasions d'être utile à votre prochain, par des actions de charité, vous n'en êtes pas moins tenu d'aimer tous les hommes, avec les sentiments les plus sincères, et de donner des gages de ce véritable amour à ceux qui viennent à vous. Par conséquent, si une personne désire vous parler, quelle quelle soit, et quelque soit sa condition, bien que vous ne la connaissiez pas, que vous ne sachiez pas d'où elle vient, vous devez être tout disposé et tout empressé à lui demander ce qu'elle désire de vous. Dépouillez tout air d'importance extérieure et ne permettez pas qu'on soit obligé de vous attendre longtemps. Considérez plutôt combien vous seriez empressé et heureux, si un ange du ciel venait s'entretenir avec vous : mettez le même zèle et la même joie à répondre à votre prochain qui a besoin de vous parler; car vous ne savez pas qui il est, pourquoi il vient, en quoi il a besoin de vous ou vous de lui. Vous ne saurez tout cela que plus tard. Seriez-vous en prières, ou à vos exercices de dévotions; vous en coûterait-il de les interrompre, pensant que vous ne devez pas quitter Dieu pour causer avec une créature : ne vous écoutez point. Car si vous êtes sage, vous ne quitterez pas Dieu; mais vous le trouverez, vous l'aurez, vous le verrez en la personne de votre prochain, aussi bien que dans la prière, mais sous une autre forme.

« Si vous pouvez arriver à aimer ainsi votre prochain, vous entretenir avec lui ne vous causera aucun préjudice. Et, il me semble que vous y apporterez de la discrétion, si vous agissez comme je vais vous dire : Qui que ce soit qui se présente, demandez-lui avec grande douceur en quoi vous pourriez lui être agréable. S'il vient pour vous dire la maladie ou le trouble de son âme, pour être réconforté par vos paroles, écoutez-le avec bonté, et laissez-lui vous narrer tout ce qu'il voudra pour le soulagement de son cœur. Quand il aura fini, encouragez-le de votre mieux, avec joie, avec une douce charité ; puis, ne prolongez pas trop votre entretien avec lui. S'il a l'intention de s'attarder à des propos inutiles, aux vanités du monde, aux faits et gestes des autres, ne répondez que peu de mots; n'encouragez point sa conversation ; il en aura bientôt assez et ne tardera pas à prendre congé de vous.

« Si c'est un visiteur d'un autre genre qui vous vient, un ecclésiastique, par exemple, qui a l'intention de vous instruire, écoutez-le avec humilité, et avec tout le respect dû à son saint caractère. Si ses paroles vous font du bien, questionnez-le, demandez selon vos besoins ; ne prenez point sur vous de tenter de l'instruire, car il n'entre pas dans vos attributions d'enseigner un prêtre, si ce n'est dans un cas de nécessité. Si ses paroles ne vous apportent ni réconfort, ni profit, répondez peu, et il vous quittera bientôt.

« Est-ce encore un autre genre de visiteur, par exemple, quelqu'un qui vous apporte une aumône, qui veut vous entendre parler, se faire instruire par vous ? Répondez avec affabilité et avec modestie. Ne rebutez personne à cause de ses défauts : votre rôle n'est point là. Ne le reprenez même que si vous êtes dans les termes d'une amitié et d'une familiarité telles, que vous êtes certain qu'il fera bon accueil à vos remontrances. Soyez bref, quand vous parlez à quelqu'un de ses

défauts, et je le redis, ne le faites que dans le cas où il en résultera quelque bien pour son âme. Vous pouvez alors vous ouvrir à lui, puisqu'il est vraisemblable qu'il prendra en bonne part ce que vous lui direz. Surtout, dans ce genre de conversation avec votre prochain, quand il s'agit de ses défauts, parlez le moins possible, et vous verrez que bientôt vous serez rarement incommodé et rarement troublé dans vos dévotions. Telle est ma manière de voir, s'il en est une meilleure, on n'a qu'à la faire connaître. » [1]

L'éditeur anglais de l'ouvrage que nous venons de citer, et qui publiait son édition en 1869, fait remarquer que la réflexion qui termine ce passage est une traduction du vieux latin :

Si quid novisti rectius istis
Candidus imperti; si non, his utere mecum.

Conseil d'une haute sagesse, mais qui demande à être appliqué avec la discrétion que commandent les temps, les pays, et les gens. Comme je ne me sens pas capable d'un avis plus sage, j'ai voulu donner le sien pour montrer dans quel sens nous pouvons nous adonner à la retraite et à la solitude, sans néanmoins négliger nos devoirs de charité envers le prochain.

1. *Échelle de la Perfection*, pp. 132 et suiv.





CHAPITRE II

La Prière considérée comme Préparation a la Contemplation.

Selon la pensée du P. Baker, tout le travail interne d'une vie contemplative peut se borner à l'accomplissement du double devoir de la mortification et de la prière. Ces deux devoirs, peut-on dire, comprennent tout ce que l'âme est obligée de faire pour se préparer à la contemplation. La contemplation elle-même n'est que la prière portée à ses hauteurs les plus sublimes; les âmes doivent donc d'abord s'accoutumer à la prière dans ses degrés inférieurs, si elles veulent s'élever progressivement, avec l'aide de Dieu, aux phases supérieures de la contemplation. Nous allons donc, avant tout, parler de la prière, qui est l'instrument le plus noble et le plus divin de la perfection ; de la prière qui nous conduit sûrement au but et à la récompense de tous nos efforts, au terme final de notre création et de notre rédemption, je veux dire, à l'union avec Dieu, notre unique félicité, notre perfection suprême.

I. NATURE DE LA PRIÈRE EN GÉNÉRAL.

Il est indispensable, dès le début de cette étude, de nous faire une idée exacte de la nature de la prière. Je parle ainsi, parce que les saints, les théologiens, et les mystiques ont coutume d'envisager la prière à plusieurs points de vue différents. C'est ce dont nous nous rendrons aisément compte, si nous adoptons l'explication de saint Thomas, qui prend la prière dans quatre sens divers, suivant les quatre éléments qu'elle contient ; chacun de ces éléments a sa définition propre ; mais toutes ces définitions peuvent se ramener aux quatre considérations que donne le Docteur angélique. Voici comment il explique sa pensée : En premier lieu, la prière n'est pas autre chose que l'acte par lequel l'entendement pratique tend à mouvoir la volonté pour lui faire accomplir les œuvres extérieures de telle ou telle vertu. De sorte que la prière, à ce point de vue, s'entend de certaines bonnes pensées, par lesquelles l'homme excite sa volonté à l'accomplissement d'une bonne œuvre, à l'acte d'une vertu ; c'est ainsi, qu'on rentre en soi-même, qu'on se demande comment on pourra devenir humble, obéissant, chaste ; ou comment on peut aimer son prochain ; comment on doit s'y prendre pour mieux croire les vérités de la foi, pour mieux servir Dieu, et montrer en tout une plus grande patience. Ainsi considérée, la prière se définit : L'élévation de l'esprit et du cœur vers Dieu.

En second lieu, on peut entendre par prière les actes de l'entendement pratique, par lequel on s'excite à demander à Dieu quelque chose de légitime, d'honnête, d'utile et de propre au culte divin ; en d'autres termes, la prière, ainsi envisagée, ne consiste qu'à demander ce qui est juste, utile,

nécessaire à son service, au salut de nos âmes; — à demander à Dieu qu'il daigne nous pardonner nos péchés et nous accorder la grâce de l'aimer. C'est dans ce sens que saint Augustin définit la prière : *Oratio petitio quædam est,* la prière est une certaine demande; et, saint Jean Damascène : « La prière est une ascension de l'esprit vers Dieu, ou une demande des dons de Dieu. »

En troisième lieu, on entendra par prière les actes de l'intelligence, par lesquels on excite sa volonté à aimer Dieu; et, à ce point de vue, la prière est toute sainte pensée qui nous porte à l'amour de Dieu : par exemple, on pense à la Passion de Notre-Seigneur, aux bienfaits que nous ont valu ses souffrances; aux péchés dont la Passion a obtenu le pardon : des pensées de ce genre excitent à l'amour de Dieu. La prière, ainsi envisagée, est la meilleure, la plus parfaite, la plus sublime, parce qu'elle est identique à la contemplation. La différence entre cette sorte de prière et celles dont nous venons de parler, consiste en ce que, ici, nous ne demandons rien à Dieu; les actes de l'entendement et les saintes pensées tendent uniquement à son amour; au lieu que dans les autres points de vue auxquels nous avons considéré la prière, les actes de l'entendement, les pieuses pensées et les demandes n'ont pas seulement pour objet l'amour de Dieu, mais aussi les autres actes des vertus, comme l'humilité, la patience, etc.. C'est dans ce sens que saint Augustin définit la prière : « La pure affection de l'esprit dirigé vers Dieu. »

En quatrième lieu, on peut considérer comme prière tout bon désir, toute bonne action d'une vertu quelconque, que la volonté exerce en elle-même. Nous voyons la prière souvent prise en ce sens par la sainte Écriture et par les saints Pères. Si, en effet, la volonté produit des actes d'amour, d'espérance, d'humilité, de repentir, ou commande des actes

de foi ; tous ces actes intérieurs prennent bien le nom de prière. Sous ce dernier aspect, la prière diffère de celle que nous avons envisagée dans les autres sens ; et, la principale différence consiste en ce que, aux autres points de vue, la prière est prise comme une opération de l'intelligence, soit qu'il s'agisse des pensées par lesquelles nous demandons à Dieu la grâce d'une bonne action, pour exciter la volonté à l'amour de Dieu, soit qu'il s'agisse d'accomplir les actes de telle ou telle vertu. Dans un sens secondaire, cette différence consiste en ce que, aux autres points de vue, les actes de la volonté sont considérés comme les effets et les termes de l'acte de l'entendement ; tandis que, ici, les actes de la volonté, les actes de vertu qu'elle accomplit sont les actes principaux et occupent la première place, les opérafions de l'intelligence ne gardant qu'une place secondaire et moins importante. Dans ce sens, saint Augustin définit la prière : *Ascensio animæ de terrestribus ad cœlestia, inquisitio supernorum, invisibilium desiderium,* « l'élévation de l'âme des choses terrestres aux choses célestes, la recherche des choses d'en haut, le désir des choses invisibles. » Ajoutons la définition que donne saint Thomas : *Desiderii coram Deo explicatio, ut aliquid ab ipso impetremus;* « la manifestation de nos désirs en présence de Dieu, afin d'obtenir quelque chose de sa bonté. [1]

Tout ce qui précède nous autorise à conclure que nous n'avons pas de la prière en général une définition adéquate, complète.

Tout exercice de l'âme, ayant Dieu pour objet, nous portant à penser à ses œuvres visibles, à méditer ses mystères invisibles, à contempler ses perfections infinies ; toute pensée qui nous porte à désirer, à craindre et à aimer Dieu, reçoit

1. *Myst. Theol. Divi Thomæ*, vol. 1. p. 167.

le nom de prière : de là vient la difficulté de donner une définition adéquate de ce saint exercice. La prière, nous l'avons vu, est un acte de l'entendement et un acte de la volonté ; et, il appartient à la philosophie plutôt qu'à la science des saints d'expliquer comment s'observe cet ordre de choses. Les auteurs qui se sont occupés des questions de mysticité, attachent, je ne l'ignore pas, une importance capitale à la prière de la volonté, bien que, philosophiquement parlant, on puisse dire que la prière est surtout l'acte de l'intelligence.

2. LA PRIÈRE, D'APRÈS LE P. BAKER.

Ces explications nous font plus facilement comprendre les paroles dont quelques mystiques se sont servis, lorsqu'ils ont parlé de la prière et du sens dans lequel ils l'entendaient. Nous n'avons pas à nous arrêter à la différence que nous rencontrons entre leurs définitions de la prière et les définitions qu'on trouve communément dans nos catéchismes et dans nos livres élémentaires d'instruction religieuse. Parmi ces auteurs, le P. Baker nous donne une belle définition et une non moins admirable explication de la prière. Voici ses paroles : « Quand je parle de la prière, je n'entends pas ici ces demandes ou supplications, qui, selon l'enseignement de l'École, sont principalement l'œuvre de l'intelligence et désignent ce qu'une personne désire recevoir de Dieu. La prière que j'ai en vue en ce moment est plutôt l'offrande et le don fait à Dieu de tout ce qu'il peut légitimement nous demander, — c'est-à-dire, l'offrande de tous nos devoirs, de tout notre amour, de notre entière soumission, etc. ; et, cette prière est l'acte principalement, j'allais dire presque exclusivement, de la partie affective de l'âme.

« Or, la prière, suivant cette idée générale, peut se définir simplement : Une élévation de l'âme à Dieu ; ou, si l'on veut des expressions plus larges, plus expressives : La prière est un acte affectueux de l'âme intellective envers Dieu, lui exprimant, au moins implicitement, notre entière dépendance, comme étant l'auteur et la source de tout bien ; une volonté aussi prompte qu'efficace de lui accorder tout ce qui lui est dû, ce qui n'exprime rien moins que tout l'amour, toute la soumission, toute l'adoration, toute la gloire, et tout le culte, que l'âme et toutes les créatures peuvent lui rendre, en s'humiliant, en s'anéantissant devant lui ; et enfin, un désir et une intention d'aspirer à une union d'esprit avec lui.

« Telle est la nature de la prière, telles sont les qualités qu'elle renferme au moins virtuellement, soit qu'elle ne sorte pas du sanctuaire intime de l'âme, soit qu'elle s'exprime ouvertement par des paroles et par des signes extérieurs.

« D'où il ressort manifestement que la prière est l'action la plus parfaite, la plus divine, dont soit capable une âme raisonnable ; je ne dis pas assez : la prière est l'action principale, l'action unique, dont l'accomplissement nous donne la raison de la création de l'âme, puisque c'est uniquement dans la prière que l'âme est unie à Dieu. » [1]

Comme j'ai longuement parlé de la prière dans des ouvrages antérieurs, [2] où j'ai exposé la nécessité et les conditions nécessaires de la prière, pour qu'elle soit efficace ; comme, d'ailleurs, il existe de nombreux traités et livres, qui donnent des instructions complètes sur ces différentes questions, je ne vois pas qu'il soit besoin d'aborder de nouveau ces sujets : ce serait tomber dans des longueurs et

1. *Sagesse Sacrée*, p. 34. 2. *La Vie Monastique*, et *Les Commandements Expliqués*. Aubanel frères, éditeurs.

des redites. Je me renferme donc aussi rigoureusement que possible dans le sujet qui nous occupe, et je ne parle présentement de la prière et de ses différents modes, qu'autant que ce pieux exercice conduit et prépare l'âme à la contemplation et à ces phases sublimes de l'oraison qui ont été le privilège insigne de tant de serviteurs de Dieu et de tant de saints.

Je ne crois cependant pas inutile d'appeler l'attention sur la nécessité et l'importance de la prière au point de vue de la perfection chrétienne, comme au point de vue des degrés supérieurs de la vie spirituelle de l'âme.

3. LA PRIÈRE AU POINT DE VUE DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE.

Le cardinal Bona, dans un traité sur les principes de la vie chrétienne, s'exprime en ces termes au sujet de la prière : « En elle, toutes les vertus sont mises en pratique. En premier lieu c'est la foi : nul en effet ne prierait, s'il ne croyait fermement que Dieu est présent, qu'il entend les supplications de ceux qui l'invoquent, qu'il est aussi disposé que puissant à nous accorder ce qui fait l'objet de nos prières, pourvu que nous lui demandions ce qui est juste. L'espérance trouve également sa place dans la prière : on ne prierait pas, si on n'avait pas la plus entière confiance dans la toute puissance et dans l'infinie miséricorde de Dieu. La charité y est fortement excitée par la considération de la bonté divine, considération qui nous pousse à aimer Dieu par-dessus toutes choses. Par la prière nous apprenons à accomplir toute justice, comme aussi à porter sur toutes choses des jugements inspirés par l'esprit de sagesse. La force ne s'exerce pas moins dans la prière, car celui qui prie

est fermement résolu à servir Dieu, à souffrir toutes les adversités et toutes les épreuves pour son amour. Des actes de tempérance s'y produisent fréquemment, parce que l'âme de celui qui prie est saisie de dégoût pour tout ce qui est terrestre et du domaine des sens; elle s'enivre des délices du ciel. Ainsi en est-il des autres vertus. Celui qui s'applique à la prière a donc son âme parée de nombreuses vertus. » [1]

4. DIVISION DE LA PRIÈRE.

La prière se divise formellement en prière vocale et en prière mentale, en prière méditative et contemplative, en prière publique et privée; et, enfin, en prière de louange, en prière d'actions de grâce, et en prière de demande. Le P. Baker ne trouve pas exacte et régulière la division en prière vocale et en prière mentale, parce que les deux parties de cette division coincident ensemble : la prière vocale, en effet, si on la considère comme séparée de la prière mentale, et à plus forte raison comme lui étant opposée, n'est pas du tout une prière. Après cette remarque, le pieux auteur ajoute : « Quoiqu'il en soit, Dieu nous montre en quelle estime il a cette sorte de prière, quand il fait dire par son prophète : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. C'est en vain qu'il m'honore; etc.. » [2] Il accepte néanmoins la division, à la suite de tous les auteurs, suivant son sens propre et l'explication qu'on en donne.

La prière vocale est celle qui s'exprime par des paroles, de telle sorte cependant que l'acte de l'esprit reste uni à celui de la voix. Car, s'il en était autrement, si la prière était

1. Benoît xiv, *Vertus Héroïques*, vol. 1, p. 232.
2. *Sagesse Sacrée*, p. 235 (S. Mat. xv, 8.)

exprimée par les articulations de la voix, sans attention et sans intention, elle ne saurait en rien mériter le bon plaisir de Dieu. Pour que la prière touche le cœur de Dieu, il faut, à mesure que la voix prononce les paroles, que l'âme soit attentive au sens des mots, ou ait au moins l'intention d'y être attentive. La prière mentale est celle qui se fait dans l'âme sans s'exprimer par des paroles. Elle consiste à dire dans son for intérieur ce que l'on a coutume de dire tout haut dans la prière vocale; elle peut avoir des élévations si pures et si parfaites de la volonté, que la personne en prière ne trouve pas d'expressions correspondantes pour traduire ou pour expliquer les secrètes pensées de son âme.

5. LA PRIÈRE MENTALE SE DIVISE EN MÉDITATIVE ET CONTEMPLATIVE.

La prière mentale comprend l'oraison méditative et l'oraison contemplative. Nous ne donnerons ici qu'un aperçu général de ces deux sortes de prière, en empruntant les paroles de Benoît XIV. Plus tard, nous aurons à considérer l'une comme préparation à l'autre, et le passage de la méditation à la contemplation tel qu'il s'opère dans les âmes privilégiées.

« La prière méditative, dit le docte Pontife, n'est pas autre chose que la considération attentive de quelque mystère de la foi, ou d'une vérité révélée. Cetle méditation se fait en raisonnant sur le sujet en question, et en avançant d'une partie à l'autre de ce sujet. Supposons, par exemple, qu'une personne médite sur la Nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Elle arrête sa pensée et fixe son esprit sur ce point : Qui est-ce qui est né ? Elle considère que c'est Dieu qui s'est fait homme ; elle y pense avec étonnement. Elle considère le

lieu : une étable ; elle en est émerveillée. Elle voit aussi le moment : c'était pendant les rigueurs de l'hiver; son étonnement grandit. Elle s'appesantit sur la pauvreté de ce nouveau-né : il était enveloppé de pauvres langes et couché dans une crèche; voilà qui redouble son admiration. Elle considère ensuite qu'il est venu au monde sans que la chasteté virginale de sa Mère en ait souffert la moindre atteinte, sans que sa Mère ait ressenti la moindre douleur; quels ne sont pas son étonnement et son admiration! Elle continue ainsi à voir chacune des autres circonstances de la Nativité. La considération de toutes ces choses lui arrache un acte d'amour pour Notre-Seigneur, qui est né, et pour Dieu, qui a accompli toutes ces merveilles.

« Saint Thomas définit la contemplation une intuition de la vérité divine. Afin d'expliquer clairement cette expression du Docteur angélique, nous supposerons qu'une personne lit, ou entend lire cet article de notre foi : « Le Fils de Dieu s'est fait homme. » Avec l'assistance de la grâce divine, elle croit que ce point de doctrine est absolument vrai. Elle le retourne dans son esprit, en étudie le pourquoi et le comment; puis, elle fait un acte de foi sur cette vérité, elle la médite, elle la considère avec soin, — le Fils de Dieu s'est incarné; — elle fixe le regard de son esprit sur ce mystère, elle le regarde simplement. A cet acte de son intelligence, elle ajoute un acte de la volonté, c'est-à-dire un acte d'amour et d'affection touchant ce mystère. C'est pourquoi saint Thomas, en répondant à l'objection qu'il se pose, que la contemplation est un acte seulement de l'intelligence, dit : « Dès lors que la vérité est le terme de la contemplation, elle tire de cette cause le caractère d'un bien qui est désirable et aimable qui produit une jouissance; et, à ce point de vue, elle appartient à la faculté appétitive. »

6. PRIÈRE PUBLIQUE ET PRIVÉE, PRIÈRE DE LOUANGE, D'ACTIONS DE GRACE, DE DEMANDE.

« Enfin, la prière publique est celle que l'Église fait en son nom ; la prière privée, celle qu'une personne fait en son particulier, soit pour elle-même, soit pour le prochain. Les termes eux-mêmes disent assez ce qu'on entend par la prière de louange, par la prière d'actions de grâce, et par la prière de demande. Certains psaumes, par exemple, appartiennent à la prière de louange; tels sont le *Confitebor tibi, Domine,* le *Benedictus Dominus Deus meus.* D'autres sont des prières d'actions de grâce, comme le *Laudate pueri,* le *Laudate Dominum de cælis,* le *Laudate Dominum, omnes gentes,* et le *Confitemini Dominum.* C'est de la prière de demande que parle le Christ dans ce passage de saint Mathieu : « Demandez, et vous recevrez; cherchez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira. » Et ailleurs : « Votre Père qui est dans le ciel donnera les biens à ceux qui les lui demandent. » [1]

1. S. Mat. vii. 7, 11. — *Vertus Héroïques*, vol. 1, pp. 234 et suiv.





CHAPITRE III

La Prière vocale, Préparation a la Contemplation.

I. NÉCESSITÉ ET UTILITÉ DE LA PRIÈRE VOCALE.

Ce serait une grave erreur dans la vie spirituelle que de faire peu de cas de la prière vocale, ou d'en négliger la pratique. Benoît XIV a soin de nous rappeler qu'il n'est point permis de mettre en doute l'utilité de cette sorte de prière. Il cite l'éminent cardinal de Lauræa, qui enseigne que la prière vocale est utile, — premièrement, pour exciter la dévotion intérieure ; secondement, pour que l'homme puisse servir Dieu avec l'être tout entier qu'il en a reçu ; et troisièmement, comme effet d'une sorte d'influence qui se répand de l'âme sur le corps, suivant la parole du Psalmiste : « C'est pourquoi mon cœur s'est réjoui, et ma langue a chanté. » [1]

1. Ps. xv, 9.

(1) La prière vocale est nécessaire aux commençants.

Pour les commençants, ce genre de prière est très avantageux. On ne saurait trop recommander à ceux qui en sont aux débuts de la vie spirituelle de dire, et de répéter sans cesse le *Notre Père*, le *Je vous salue Marie*, le Symbole des Apôtres, les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition, de lire les psaumes et d'autres prières. L'auteur de l'*Échelle de la Perfection* en donne une excellente raison : « Celui, dit-il, qui est incapable de marcher facilement et à l'aise dans les exercices spirituels, a besoin d'un appui pour se soutenir, parce que les bases de son savoir et de son amour sont faibles et que le péché les a rendues chancelantes. Cet appui se compose de certaines formules de prières autorisées par Dieu et par l'Église pour venir en aide aux âmes. Par le secours de ces prières, l'âme de l'homme encore appesanti par les appétits de la chair, toujours exposé à se laisser entraîner aux pensées mondaines et aux affections terrestres, s'élève au-dessus de ces misères, et se trouve soutenue comme par un tuteur. La douceur des paroles qui composent ces prières lui est comme le lait à un enfant ; elles sont un guide et un support, qui l'empêchent de tomber dans l'erreur, ou de se laisser emporter par les rêves d'une vaine imagination. C'est que, en effet, dans ce genre de prière, aucune erreur, aucune méprise ne reste possible à celui qui s'y livre avec attention et humilité. » [1]

1. *Échelle de la Perfection*, p. 40.

(2) La prière vocale nécessaire aux religieux. Le Bréviaire.

Aux personnes qui font partie d'une congrégation religieuse, ce genre de prière n'est pas seulement utile, il leur est absolument nécessaire en raison du précepte de l'Église et des prescriptions de leurs règles. Elles ont certaines prières vocales déterminées, qu'elles sont obligées de réciter chaque jour. Si ce seul devoir était rempli dans les conditions voulues, la sainteté et la régularité règneraient dans toutes les communautés religieuses. Prenons, par exemple, le Bréviaire et la manière de le dire. L'auteur que nous avons cité plus haut en parle en ces termes : « En récitant le Bréviaire, vous dites le *Pater* et les autres prières. Pour vous exciter à une plus grande dévotion, vous avez dans le Bréviaire, et très bien ordonnés, les psaumes, les hymnes et les autres prières, qui sont l'œuvre du Saint-Esprit, tout comme le *Pater*. Conséquemment, vous êtes tenu de ne pas les réciter avec précipitation et sans attention, comme si les réciter était pour vous une charge et une source d'ennui. Il faut donc recueillir vos pensées de manière à dire ces prières avec plus de sérieux et plus de ferveur qu'aucune autre oraison, qui ne serait que de dévotion. Gravez bien dans votre esprit, comme une vérité incontestable, que, ces prières étant celles de la sainte Église, il n'est aucune autre prière vocale dont l'usage puisse vous être aussi avantageux. Ainsi donc, vous ne devez y apporter aucune négligence; et, avec la grâce de Dieu, vous ferez, de cette nécessité qui vous incombe, un acte de bonne volonté; de cette obligation, un acte de pleine liberté; et, vous ferez en sorte que ses prières ne soient jamais un obstacle à vos autres exercices spirituels.

Après vous en être acquitté, vous pourrez vous adonner à telles autres prières qu'il vous plaira, réciter des *Pater et Ave*, vous attarder à ces autres exercices pieux qui donnent à votre cœur le plus de réconfort et de jouissance spirituelle. »[1]

(3) Utilité des courtes prières, des oraisons jaculatoires.

Un autre genre de prière vocale demande une mention particulière, parce que tous peuvent y avoir recours à certains moments et dans certaines circonstances. Cette sorte de prière prend la forme de pieuses aspirations, d'élancements et d'affections de la volonté, exprimées en quelques mots. « Elle consiste, dit le P. Hilton, non pas en telles ou telles expressions communément déterminées, mais dans la forme que chacun, sous l'influence du don de Dieu et des sentiments de sa dévotion, emploie pour parler à Dieu, comme s'il était physiquement en sa présence, articulant les paroles qui répondent le mieux à ses émotions intérieures du moment, ou qui lui viennent à l'esprit, et semblent le mieux traduire les sentiments de son cœur ; paroles qui font allusion aux fautes de sa vie passée, à son misérable néant, à la malice et aux ruses de l'ennemi, ou aux miséricordes et aux bontés de Dieu. Alors, de tous les désirs de son cœur, comme de toute la force de sa parole, il crie vers le Seigneur pour implorer son secours et son assistance, comme un homme qui est en péril au milieu de ses ennemis, empruntant les paroles du saint roi David : « Délivrez-moi, Seigneur, de mes ennemis; »[2] ou, pareil à l'homme malade, montrant ses

1. *Échelle de la Perfection*, p. 41. 2. Ps. CXLII, 9.

blessures à Dieu, comme à un médecin, et s'écriant : « Guérissez-moi, Seigneur, car le mal a pénétré jusque dans mes os ; » [1] ou bien encore toutes autres paroles semblables qui lui viennent à l'esprit. Dans d'autres circonstances, il lui semble découvrir en Dieu de tels trésors de bonté, de grâce et de miséricorde, qu'il en est saisi, et que cette vue le porte à aimer Dieu de toute la tendresse de son cœur ; il emprunte alors les passages des psaumes qui répondent le mieux à sa situation du moment, comme lorsque David s'écriait : « Louez le Seigneur, parce qu'il est bon, parce que sa miséricorde est éternelle. » [2]

2. LA PRIÈRE VOCALE, MOYEN D'ARRIVER A LA CONTEMPLATION DANS LES ANCIENS TEMPS.

Au témoignage du P. Baker, les anciens trouvaient dans la prière vocale une voie qui les conduisait à la contemplation parfaite. « On ne peut pas nier, dit-il, que, dans les anciens temps, une foule de saintes âmes ne soient arrivées aux plus hauts degrés de la contemplation par le simple usage de la prière vocale. Rien n'empêche que ce genre de prière n'ait les mêmes effets pour nous, si nous voulions ou pouvions en user, comme ces saintes âmes le faisaient, avec une grande persévérance, dans le silence de la solitude et de la retraite, et dans les rigueurs de la pénitence. Mais, pour suppléer à tout ce qui nous manque sur ce point, à cause de notre incapacité à fixer aussi longtemps notre attention sur Dieu, on nous engage, pour nous aider, à nous livrer chaque jour à des exercices déterminés de prière intérieure, qui nous feront contracter l'habitude d'une récollection constante. Ces pieux exercices serviront de remède et de réparation aux

1. Ps. VI, 3. 2. Ps. CXXXV, 1.

distractions sans nombre dont nous sommes assaillis du matin au soir. » Notre auteur ajoute cependant que la main de Dieu n'est pas raccourcie; et que, si tel est son bon plaisir, il peut, aujourd'hui comme jadis, appeler des âmes à la contemplation par la voie de la prière vocale, particulièrement les âmes qui font de cette prière un emploi général et ordinaire. Puis, il formule quelques règles qu'il recommande à ceux qui seraient appelés à la contemplation par ce moyen. Il leur dit qu'ils sont tenus à une observance de la retraite et de la mortification plus grande que ceux qui ont l'habitude de la prière mentale; qu'ils doivent consacrer plus de temps à leurs exercices de chaque jour qu'il n'est nécessaire aux autres de le faire, afin de suppléer par-là à la moindre efficacité de la prière vocale; que si, pendant la prière vocale, ils sentent que Dieu les invite secrètement aux faveurs de l'oraison interne, qui tient en quelque sorte à la nature des aspirations, ils doivent céder à ces appels divins, et, pour un certain temps, interrompre et suspendre les exercices volontaires de la prière vocale, et cela, aussi longtemps qu'ils se sentiront capables de persévérer dans cette prière intérieure. Après avoir exposé ces règles, il poursuit en ces termes : « S'il se rencontre quelques âmes pour lesquelles la prière vocale, jointe à la pratique des vertus, est suffisante pour s'élever à la contemplation, il est certain que, pour elles, aucune autre voie n'offre plus de sécurité, n'est moins sujette à la distraction et aux illusions, et expose à moins de dangers pour la tête et la santé. Au moment marqué, bien qu'après un long temps, leurs prières vocales deviendront des aspirations spirituelles et contemplatives, leur lumière et leur vertu pénétrant jusqu'aux profondeurs de l'esprit. » [1]

1. *Sagesse Sacrée*. pp. 344 et suiv.

3. ATTENTION REQUISE POUR LA PRIÈRE VOCALE.

Pour que la prière vocale soit aussi profitable que nous venons de le dire; pour qu'elle produise réellement son effet qui est de conduire l'âme à la perfection et de la préparer à la contemplation, il est une condition indispensable, qui, plus que toutes les autres, demande qu'on s'y arrête quelques instants, je veux parler de l'attention. Saint Thomas d'Aquin, et, après lui, tous les auteurs spirituels nous parlent d'une triple attention, attention aux paroles, attention au sens des paroles, et attention à la fin, c'est-à-dire à Dieu et à la chose qu'on sollicite dans la prière. L'attention doit être intérieure, bien que les théologiens donnent le nom d'attention externe à celle qu'on doit donner aux paroles, et qui consiste à prononcer les mots avec soin et avec respect. Prenant cette division comme base de son enseignement, avec quelques modifications dans les détails, le P. Baker décrit ces sortes d'attention d'une manière qui peut être utile à un grand nombre d'âmes.

Premier degré : attention aux paroles et au sens.

« Il y a, dit-il, une attention ou réflexion formelle qui doit accompagner les paroles et suivre le sens de la phrase à mesure que la voix les prononce ou que l'esprit s'y attache. Or, comme cette attention, dans la prière vocale, doit nécessairement varier suivant les phrases des psaumes et des autres prières, qui se succèdent les unes aux autres, elle ne peut pas aussi fortement et aussi efficacement fixer l'esprit et les affections sur Dieu, parce que l'esprit et les affections s'attachent constamment à de nouvelles considérations. C'est

là le moindre et le plus imparfait degré de l'attention ; toutes les âmes en sont capables jusqu'à un certain point ; et, plus une âme est imparfaite, moins elle a de difficulté à pratiquer ce genre d'attention. Les âmes, en effet, qui se sentent saisies par de bonnes et solides affections envers Dieu, ne pourraient que très imprudemment renoncer à l'une de ces tendres affections, qui les unissent à Dieu, et leur procurent satisfaction et profit, pour chercher à la remplacer par une autre que susciterait peut-être la suite de l'office. En le faisant, elles s'exposeraient à se causer préjudice.

Second degré : attention à Dieu.

« Le second degré de l'attention est celui des âmes qui ont la pratique assez habituelle de la prière intérieure, et qui, l'heure de réciter l'office arrivée, conservent en elles-mêmes ou renouvellent dans leur cœur, à l'occasion de cet exercice, une affection efficace envers Dieu, désirent persévérer, aussi constamment et immuablement que possible dans ce sentiment, et ne s'inquiètent pas si cette affection répond ou non au sens des mots qu'elles articulent : c'est l'attention à Dieu, non aux paroles et ce degré est beaucoup plus avantageux que le précédent. Toutes les prières vocales, en effet, qui sont tirées de la sainte Écriture ou d'une autre source autorisée, n'ont pour but que de fournir et procurer à l'âme, qui en a besoin, des sujets et des motifs d'affection, afin qu'elle puisse plus aisément s'unir à Dieu. Une âme qui est parvenue à cette fin, c'est-à-dire à cette persévérante union avec Dieu, ne doit pas s'en séparer, et il ne faut pas la mettre dans l'obligation de chercher un nouveau moyen d'union, tant que la vertu de l'union antérieure n'est pas épuisée.

Troisième degré : attention au sens et à Dieu.

« Le troisième, le plus sublime degré de l'attention à l'office divin, est celui où la prière est à la fois vocale et mentale. C'est le cas de ceux qui, très profondément unis à Dieu, et unis dans la plus parfaite simplicité, peuvent encore, sans aucun péril pour cette union, faire attention au sens et à l'esprit de chaque passage qu'ils prononcent. Bien plus, ils trouvent là un moyen de redoubler, en les simplifiant, leurs affections, leur adhésion et leur union. Une âme n'arrive à ce degré d'attention que quand elle en est à la contemplation parfaite, parce que, une fois favorisé à ce point, l'esprit est si habituellement uni à Dieu, et, en outre, l'imagination est tellement soumise à l'esprit, qu'il ne lui est pas possible de s'attarder à un objet de nature à le distraire. »

Notre même pieux auteur, après avoir expliqué ces trois degrés de l'attention, ajoute ces reflexions : « Heureuses ces âmes (et Dieu sait combien elles sont peu nombreuses), qui sont parvenues à ce troisième degré, qu'on ne peut atteindre qu'en s'y élevant par la soigneuse et constante pratique des deux autres, principalement du deuxième. Par conséquent, en récitant l'office, les personnes même les plus imparfaites, feront bien chaque fois qu'elles se sentiront suffisamment recueillies, de continuer, aussi longtemps qu'elles en seront capables, à conserver leur imagination dans le plus grand calme et la plus grande stabilité possible. » [1]

4. ON RECOMMANDE LES PRIÈRES VOCALES FACULTATIVES.

Il me semble qu'aucune âme, malgré sa sainteté et sa perfection, la question des prières obligatoires mise à part, puisse négliger les prières vocales volontaires. Il est si

1. *Sagesse Sacrée*, p. 347.

édifiant de voir les ecclésiastiques courbés sous le poids des ans, aussi bien que les religieux et les personnes du monde, lire ces livres de prières usés par le long frottement, réciter le rosaire, suivre les stations du chemin de la croix un livre à la main! Les saints n'ont jamais négligé cette pratique; c'est ce que prouve, avec la plus entière évidence, l'histoire de leur vie. Aussi Benoît XIV affirme-t-il qu'on n'aborde jamais la question de la béatification et de la canonisation d'un serviteur de Dieu qui, pendant sa vie, n'a pas fait un fréquent usage de la prière vocale. Il nous rappelle, toutefois, que, comme la valeur de la prière vocale est chose interne, l'Église ne peut pas en apprécier et en juger le prix directement : ce sont les faits extérieurs qui doivent faire saisir la perfection de la prière vocale. On en jugera, par exemple, d'après les larmes, la position et les mouvements du corps, d'après les circonstances de temps et de lieu qui ont accompagné cette prière, qui aura été plus ou moins fréquente. Le saint et docte Pontife ne prétend pas que les larmes et les autres signes extérieurs sont des preuves infaillibles de l'excellence de la prière; mais, tous réunis et pris dans leur ensemble, ces signes constituent incontestablement une très forte présomption en faveur de la dévotion sincère et de la profonde piété du serviteur de Dieu. Quant au temps qui doit être consacré à cet exercice, il ajoute : « La continuité de la prière ne doit pas, cependant, s'apprécier d'après tel ou tel laps de temps déterminé, puisque, pour ce qui concerne la prière vocale privée, il faut qu'elle persévère aussi longtemps qu'il est nécessaire pour exciter la ferveur intérieure. C'est pourquoi saint Augustin dit : « Il est possible qu'il n'y ait pas beaucoup de paroles; mais, il y aura quand même abondance de prières, s'il y a eu persévérance dans l'intention. » [1]

1. *Vertu Héroïque*, vol. 1. p. 240.

5. NÉCESSITÉ ET UTILITÉ DE LA PRIÈRE VOCALE : EXEMPLE DE SAINT PIE V.

Comme preuve de la nécessité et des avantages de la prière vocale, même pour les saints et les contemplatifs; comme preuve aussi de l'obligation qu'il y a pour les uns et les autres de revenir souvent à ce pieux exercice, le Pontife que nous venons de citer, emprunte aux Bollandistes quelques extraits de la vie de saint Pie V. Il est dit de ce pape, dont l'éminente sainteté est bien connue, qu' « il était d'une assiduité remarquable dans la pratique de la prière. Il avait coutume de dire que si la prière est pour tous un secours et une protection, elle l'est tout particulièrement pour les pontifes de l'Église. Voilà pourquoi il avait l'habitude de se lever avant l'aube ; et, il était tellement absorbé par la récitation de certaines prières qu'il faisait pour les prêtres, que, parfois, il entendait à peine ceux qui l'approchaient, et qu'on ne pouvait le rappeler à lui-même qu'en le tirant par ses vêtements. Lorsqu'il s'arrachait à la prière, on l'a vu souvent saisi par les ravissements de la divine contemplation, au point qu'il ne répondait qu'imparfaitement aux questions qu'on lui faisait : marque certaine de la brûlante charité qui embrasait son âme continuellement sous le charme de l'influence divine. » Ailleurs, nous lisons que, lorsqu'il était obligé de s'occuper de quelque grave et importante affaire, le saint Pontife n'en restait pas moins fidèle à sa méthode d'oraison. Il avait voulu que les litanies et d'autres prières déterminées fussent récitées chaque jour même dans le palais pontifical et en sa présence, à moins qu'il n'en fut absolument empêché. Toutes les personnes de sa maison devaient prendre part à cet exercice. Et, malgré tout, il ne négligeait jamais rien des affaires de sa charge. Il était persuadé que le devoir d'un pontife

consiste principalement à multiplier son intercession auprès de Dieu pour les fautes et les besoins de son peuple; qu'il doit, par conséquent, vivre dans l'intimité de Dieu, et se rendre acceptable au Maître auprès duquel il est obligé d'intercéder sans cesse en vertu même de sa charge. Aussi, à l'exemple de Moïse, qui entrait souvent dans le tabernacle, il se retirait de temps en temps des affaires pour converser avec Dieu et l'interroger dans le secret de son âme, sur ce qu'il devait enseigner à son peuple, et pour apprendre comment, au sortir de sa contemplation divine, il pourrait le plus utilement supporter le fardeau de la sollicitude universelle qui lui incombait et travailler au salut de tous. Il répétait souvent que pour soutenir, comme il le fallait, le poids qui lui avait été imposé, il avait grand besoin de l'assistance des prières de toutes les âmes pieuses. Aussi avait-il soin qu'on offrît continuellement de nombreuses supplications à Dieu pour lui et pour toute la chrétienté, dans les communautés religieuses et ailleurs. Il avait une si sincère dévotion envers la très sainte Vierge, Mère de Dieu, que, même parvenu au souverain pontificat, et malgré le poids écrasant des affaires, il ne laissa jamais passer un jour sans réciter ces prières que nous appelons le Rosaire; et, il ajouta de nombreuses indulgences à celles dont était déjà enrichie cette pieuse pratique. Bien plus, il avait coutume de prier tous les jours, avec autant de dévotion que d'assiduité, pour les âmes des trépassés; et, il rend témoignage que cette dévotion lui a été d'un grand avantage dans maintes circonstances plus ou moins périlleuses. » [1]

Toutes les personnes pieuses, — évêques et prêtres, religieux et personnes consacrées au service de Dieu, maîtres

1. *Vertu Héroïque*, vol. 1, pp. 241 et suiv.

et maîtresses de maison, apprendront par cet exemple à être fidèles au devoir de la prière, à ne point négliger les exercices de la prière vocale, à veiller, avec une attention toute particulière, à la pratique de la prière en commun dans les familles ; à avoir recours à la prière dans les affaires importantes, pour connaître la volonté de Dieu : la prière dans les dangers, la prière pour le prochain, pour les vivants et pour les morts. Les litanies, le saint Rosaire sont expressément mentionnés dans la vie du saint Pontife ; on peut les recommander d'une manière toute spéciale en toutes occasions et dans tous les besoins. Les prières de ce genre, lorsqu'on les dit convenablement, ne peuvent manquer de préparer l'âme aux faveurs de la contemplation, de la faire avancer dans les voies de la perfection ; à son tour, la contemplation aura par elle-même pour effet de rendre nos prières vocales plus fructueuses et plus efficaces.





CHAPITRE IV

La Méditation ou la Prière mentale, comme préparation a la Contemplation.

Je ne vois pas de meilleure introduction aux chapitres que je dois consacrer à la prière mentale, que celle de Benoît XIV, dans son *Traité de la Vertu Héroïque,* où il appuie du reste son enseignement par de nombreux textes de l'Écriture sainte.

I. EXCELLENCE DE LA PRIÈRE MENTALE.

« La prière mentale, écrit le savant Pontife, est plus excellente que la prière vocale. Voilà pourquoi saint Thomas a pu dire : « Plus un homme établit une étroite union de son âme, ou de celle d'un de ses frères, avec Dieu, plus son sacrifice est agréable à la souveraine Majesté. C'est pour cela qu'il est plus agréable à Dieu qu'un homme s'applique à la contemplation plutôt qu'à l'action. » Tel est aussi

l'enseignement de David dans les psaumes : « Donnez-moi l'intelligence, et je m'appliquerai à connaître votre loi, et je la garderai de tout mon cœur. — Otez le voile qui est sur nos yeux; et, je considèrerai les merveilles qui sont enfermées dans votre loi. [1] — Je méditerai sur vous dès le matin. [2] — Et je méditerai sur toutes vos œuvres. [3] — Je méditerai continuellement sur la justice de vos ordonnances. » [4] Nous avons parlé plus haut de la nécessité qu'il y a pour tous de s'adresser à Dieu dans la prière : cette nécessité est amplement prouvée par les textes sacrés. Nous lisons dans l'Ecclésiastique : « Que rien ne vous empêche de prier toujours; » [5] et saint Luc : « Il faut toujours prier et ne jamais cesser de prier. » [6]

2. NÉCESSITÉ DE LA PRIÈRE MENTALE.

« En parlant de la nécessité de la prière, saint Jean Chrysostome s'exprime ainsi : « Celui qui ne prie pas Dieu, et qui ne désire pas s'entretenir continuellement avec lui, est mort; il manque de vie et de sens. » Et, plus loin, il ajoute : « Ce doit être évident pour tous qu'il est absolument impossible de mener une vie vertueuse sans prier. » Nous avons vu également plus haut, dans ce traité, qu'il y a désaccord entre les théologiens sur la question de savoir s'il y existe un précepte ordonnant la prière vocale privée. Ils se posent une question semblable au sujet de la prière mentale, — c'est-à-dire, à propos de la méditation et de la contemplation. S'il m'est permis de donner mon avis sur la question, je dirai que, à simplement parler, la méditation et la contemplation ne sont pas nécessaires au salut éternel. Car, lorsqu'on demandait à

1. Ps. CXVIII, 34, 13. 2. Ps. LXII, 7. 3. Ps. LXXVI, 13.
4. Ps. CXVIII, 117. 5. Eccl. XVIII, 22. 6. S. Luc XVIII, 1.

notre Sauveur : « Que faut-il que je fasse pour posséder la vie éternelle? — il répondit : « Gardez les commandements. » A son interlocuteur qui l'interrogeait de nouveau, il répliqua par l'énumération seulement des commandements de la seconde table. Il parlait à un juif qui croyait déjà en un seul Dieu et observait le sabbat. Le docteur de la loi poursuit ses interrogations, et demande au Sauveur quel est le grand commandement de la loi, et le Christ lui répond : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur... et vous aimerez votre prochain comme vous-même. De ces deux commandements dépendent toute la loi et les prophètes. » Sur sa réponse : « J'ai observé tout cela depuis ma jeunesse, que me reste-t-il à faire? » Notre-Seigneur ajouta : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez, et donnez-en le prix aux pauvres. » Nous voyons ce point longuement expliqué par Suarez, et aussi par Théophile Raymond. Aussi lisons-nous dans Hurtado qu'a été censurée comme téméraire la proposition qui prétend que nul ne peut être sauvé s'il ne consacre pas, chaque jour, un certain temps à la prière mentale. »

Tout en niant la nécessité absolue de la prière mentale, le même savant théologien et saint Pontife appelle notre attention sur un autre genre de nécessité, qu'il désigne par l'expression de nécessité *secundum quid;* c'est une nécessité relative qui existe lorsqu'une chose n'est pas rigoureusement requise pour obtenir un certain effet, mais est requise pour obtenir cet effet plus sûrement et plus facilement. Puis, Benoît XIV continue : « Si nous parlons de ce genre de nécessité, nous devons affirmer que la contemplation et la méditation sont nécessaires, et sont des exercices implicitement compris dans les choses qui sont de conseil : c'est le moins qu'on en puisse dire. Il est tout à fait hors de conteste

qu'un conseil nous a été donné pour nous engager à tendre à la perfection : « Soyez donc parfaits, dit Notre-Seigneur, comme votre Père céleste est parfait. » De son côté, saint Paul écrit aux Corinthiens : « Ayez de l'empressement pour les dons qui sont les meilleurs. » [1] Enfin, nous lisons dans l'Apocalypse : « Que celui qui est juste, se justifie encore; et, que celui qui est saint, se sanctifie encore. [2] Or, s'il y a un conseil, qui nous engage à tendre à la perfection, la méditation et la contemplation sont implicitement comprises dans ce conseil, quoique ce soit là un de ceux qui concernent principalement les religieux, comme l'avoue également Hurtado : « Il est vrai, dit-il, que les religieux, bien qu'il n'y ait aucun précepte divin qui les oblige plus particulièrement que les autres à la prière mentale et à la méditation, il est vrai, dis-je, qu'ils y sont tenus par les plus graves obligations en raison de leur condition de vie, d'autant plus que c'est là un devoir qui relève de la charité parfaite, et qui entraîne la ferveur, la jouissance spirituelle, le zèle pour toutes les bonnes œuvres, et surtout pour celles qui appartiennent au culte divin et à la piété. » [3]

Faisons observer que Benoît XIV, dans le passage qu'on vient de lire, parle de la contemplation dans le sens large, et non en tant qu'elle est un don extraordinaire de Dieu. A ce point de vue, c'est-à-dire, comme don extraordinaire, la contemplation n'est pas même nécessaire, d'une nécessité de conseil, pour tous ceux qui tendent à la perfection, ou qui embrassent un état de vie parfaite. Nombreux, en effet, sont les religieux et les saints qui ont vécu et sont morts sans être des mystiques et des contemplatifs au sens rigoureux du mot.

1. I Cor. xii, 31. 2. Apoc. xxii, 11.
3. *Vertu Héroïque*, vol. i, pp. 253 et suiv.

Comme notre but est de parler ici de la méditation surtout en tant qu'elle est une préparation à la contemplation proprement dite, il est nécessaire de la distinguer de cette dernière sorte d'oraison, et de donner quelques indications sur les diverses méthodes d'oraison mentale.

3. VRAIE NOTION DE LA PRIÈRE MENTALE OU MÉDITATION.

On a déjà vu, dans les paroles de Benoît XIV, au chapitre sur la prière en général, une définition de la méditation en tant que distincte de la contemplation. Le P. Baker définit, ou pour mieux dire, explique la méditation en ces termes : « C'est, dit-il, une prière intérieure dans laquelle l'âme pieuse s'attache, avant tout, à la considération d'un mystère particulier de la foi, dans le but, par une sérieuse et profonde étude de ses divers points de vue et des différentes circonstances qui l'entourent, d'y trouver la source et les motifs de vifs sentiments d'affection envers Dieu ; et, conséquemment, dans le but aussi d'en arriver à produire des sentiments d'affection en rapport avec la vertu de ces motifs, aussi longtemps que durera cette vertu. » [1]

« La prière mentale, écrit de son côté le P. Faber, consiste en ce que nos facultés s'occupent de Dieu, non pas dans un but purement spéculatif, mais pour exciter la volonté à se conformer positivement à la volonté divine, et porter le cœur à exprimer à Dieu les sentiments de son amour. Tous les sujets que peut envisager ce genre d'oraison sont les œuvres de Dieu ou les perfections divines ; — mais la prière mentale prendra, avant tout, comme objet la sainte humanité de Notre-Seigneur. » [2]

1. *Sagesse Sacrée*, p. 407. 2. *Progrès de la Sainteté*, p. 246.

Schram définit et décrit la prière mentale ou méditation dans les termes suivants : « C'est l'exercice, dit-il, de trois facultés de l'âme : la mémoire, l'intelligence et la volonté; exercice où l'homme se rappelle, à l'aide de sa mémoire, un mystère, une histoire, ou une vérité surnaturelle, dont son intelligence découvre, discute et pèse le fond, les circonstances, l'objet et la fin; exercice où la volonté produit les aspirations pieuses convenables, le ferme propos d'une vie nouvelle; exercice enfin qui se termine par un entretien avec Dieu, la bienheureuse Vierge, ou les saints, par la demande du pardon de nos péchés et des grâces nécessaires pour accomplir nos résolutions, par des louanges et des remerciements pour les bienfaits reçus, enfin par une prière vocale telle que le *Pater* ou l'*Ave*. La méditation a été en usage dans les temps les plus reculés, puisque ç'a toujours été une croyance universelle, qu'outre la prière vocale, il importait de mettre en pratique l'oraison mentale, moyen plus sûr et plus infaillible de perfection. Si la méthode d'oraison a changé plusieurs fois, le fond en est resté invariablement le même. » Pour appuyer et confirmer cette pratique et cet enseignement, notre théologie invoque le témoignage de l'Écriture et cite le Psalmiste : « Heureux est l'homme, (ô mon Dieu), qui attend de vous le secours dont il a besoin, et qui, dans cette vallée de larmes, qui est le lieu où il s'est mis, médite dans son cœur les moyens de s'élever par degrés. » [1] Puis il commente ainsi le texte sacré : « Heureux l'homme qui attend du Seigneur le secours dont il a besoin, qui s'élève par la prière, non par la prière des paroles, mais par celle du cœur; qui s'élève à la béatitude, non point par un vol qui dédaigne les raisonnements discursifs, mais qui

1. Ps. LXXXIII, 6, 7.

s'en sert comme d'un moyen qui dispose le cœur à ces ascensions et l'élève en quelque sorte progressivement. »[1]

Toutes ces définitions et explications s'accordent en tout point avec la définition même que donne saint Thomas, et avec lui les philosophes et les théologiens en général : « La méditation, dit le Docteur angélique, est le discours de l'esprit par lequel l'entendement approfondit une vérité en passant d'une considération à une autre. Ce discours suit une double marche : l'une qu'on peut appeler directe et qui consiste à déduire une considération de celle qui précède ; l'autre, qui est indirecte, et qui se livre à une considération, à la suite d'une autre, sans aucun lien d'union. On peut comparer la méditation aux yeux du corps. Ce sont des organes mobiles qui, rarement, demeurent longtemps dans la même position. La nature les a placés à la tête, l'un à gauche et l'autre à droite, pour qu'ils puissent prévoir les dangers, en garantir le corps, et pourvoir à tout ce qui peut lui être utile. On en peut dire autant de l'œil de l'esprit. Il doit être vigilant et mobile, parce qu'il lui faut, par la méditation, s'élever bien haut, afin de fixer ses regards sur Dieu et les biens éternels ; puis, il lui faut redescendre de ces hauteurs pour considérer la mort et l'enfer. Parfois, il devra regarder à droite, voir avec attention les choses qu'il faut faire ; et, parfois il devra se tourner à gauche, pour se prémunir contre les dangers et fuir les maux qui sont à éviter. » C'est dans ce sens que saint Thomas, dans ses Commentaires sur le trente-unième chapitre d'Isaïe, dit que l'œil de l'esprit doit, par la méditation, ouvrir trois portes : la porte de la misère éternelle, celle de la vie de justice, et celle de la gloire céleste. Revenant à cette idée, dans son Commentaire

1. *Instit. Théol. Myst.*, t. 1, p. 87.

sur le psaume XXXVI, il écrit que, par la méditation, l'œil de l'esprit connaît la sagesse de quatre manières : « *credendo Christo, acquiescendo sapientibus, psallendo Deo, et docendo ut justi*, en croyant au Christ, en se mettant en conformité de sentiments avec les sages, en chantant les louanges de Dieu et en donnant le même enseignement que les justes. »

Voilà donc ce qu'on entend par la méditation comparée à la contemplation et considérée comme distincte de cette forme d'oraison. C'est la première des deux sortes de prière mentale dont parle Rodriguez, et qui, dit-il, est commune et aisée, autant que l'autre est extraordinaire et sublime.

4. IMPORTANCE D'UNE MÉTHODE DE MÉDITATION.

Il est du plus haut intérêt pour tous de savoir comment on peut parvenir à faire une bonne méditation; c'est d'une importance capitale surtout pour les religieux et les personnes pieuses. Voilà pourquoi on donne certaines formes ou méthodes déterminées de méditation. Il y a devoir pour chacun de faire usage de la méthode qui est mieux adaptée à ses dispositions; dans laquelle il est plus sûr de réussir, et qui offre les avantages les plus certains pour son âme. Telles sont les raisons qui me font juger opportun d'indiquer deux ou trois méthodes, des mieux établies, et qui ont fait leurs preuves. Elle pourront servir de guide à tant d'âmes pieuses qui, trop souvent, sont attardées sur le chemin de la perfection, et ne peuvent se livrer à la prière mentale, parce qu'elles ont adopté une méthode, qui ne convient pas à leur nature, et qu'elles n'en connaissent point d'autre.

Le P. Faber, parlant des méthodes d'oraison que nous ont laissées des auteurs autorisés, dit qu'elles peuvent se réduire à deux, la méthode de saint Ignace et la méthode de

saint Sulpice. « Les avantages de la méthode de saint Ignace, dit-il, sont qu'elle est mieux adaptée aux habitudes de l'esprit moderne, qu'elle convient à un plus grand nombre de personnes, qu'on peut l'apprendre comme un art, et que la plupart des livres de méditation l'ont prise comme modèle. Les avantages de la méthode sulpicienne consistent en ce qu'elle reproduit plus fidèlement la tradition des saints de l'antiquité et des Pères du désert, qu'elle répond aux besoins de ceux qui, d'une part, ne peuvent faire aucun progrès avec la méthode de saint Ignace, et qui d'autre part, ne se sentent aucune aptitude pour ce qu'on appelle la *prière affective*; en ce qu'elle est, à certains points de vue, plus convenable pour les personnes qui sont souvent interrompues dans leur méditation, parce qu'elle reste un acte complet chaque fois qu'elle est interrompue, tandis que la puissance de la méthode de saint Ignace réside dans sa conclusion. » Tels sont, ajoute-t-il, les traits caractéristiques de ces deux méthodes. Puis, il donne sur chacune des explications empreintes de la clarté et de l'exactitude qui lui sont habituelles. Sans suivre cet auteur et quelques autres dans les longues explications qu'ils fournissent sur ce point, j'emprunterai au P. Doyle, le résumé et le plan de chacune de ces méthodes. On y saisira mieux que dans aucune description détaillée le rôle des diverses parties de la méditation et leur enchaînement.

5. MÉTHODE DE MÉDITATION SELON SAINT IGNACE.

Prière préparatoire.

Foi : O mon Dieu, je crois fermement que vous êtes ici présent.

Adoration : Je vous adore malgré les abîmes de mon néant.

Humilité : Seigneur, je devrais être actuellement en enfer à cause de mes péchés.

Componction : Je suis contrit de vous avoir offensé.

Demande.

O Père éternel, par les mérites de Jésus et par les prières de la bienheureuse Vierge Marie, accordez-moi la grâce de retirer d'heureux fruits de cette méditation.

Offrande.

A Dieu le Père je donne ma mémoire ; à Dieu le Fils, mon intelligence ; à Dieu le Saint-Esprit, ma volonté. A vous, ô Marie, ma très douce et très aimante Mère, je donne mon imagination. (Demander l'intercession des saints anges gardiens et des saints patrons).

Corps de la méditation.

Il faut que les trois puissances de l'âme s'exercent sur chacun des trois points de l'oraison. L'intelligence s'efforcera de découvrir les obstacles qui doivent être écartés, et quels moyens il est à propos de mettre en jeu pour assurer le succès dans l'avenir. Si, par la considération du premier point, l'âme se sent inclinée à faire des actes de foi, d'espérance, d'amour de Dieu, etc., elle ne les interrompra point, mais continuera à entretenir en elle le Saint-Esprit. On ne doit pas passer à la considération du second point, aussi longtemps que se prolongent les impulsions du divin Esprit.

Mémoire	Rappeler le sujet de la méditation. Faire un acte de foi. Voilà qui est bien pour moi.

Intelligence . .
- Quelle doit être ma conclusion ?
- Pourquoi ?
  - Parce qu'elle m'est
    - Propre,
    - Utile,
    - Nécessaire.
- Comment me suis-je jusqu'à présent comporté sur ce point ?

Volonté . . . .
- *Résolutions.*
  - Pratique, Particulière, Humble — relativement
    - au temps,
    - au lieu,
    - aux personnes.
- *Affections.*
  - Envers Dieu
    - Adoration,
    - Joie,
    - Louange.
  - Envers soi-même
    - Haine,
    - Confusion.
  - Mixtes
    - Reconnaissance,
    - Contrition,
    - Résignation.

Conclusion.

Examen. . . . .
- Examen des diverses parties,
- Regrets sur ce qui a été mal fait,
- Remerciements pour ce qui a été bien fait.

Conclusion . .
- Colloque avec Dieu,
- Choix d'oraisons jaculatoires,
- Résolutions.

DEMANDES . . .	Pour soi	La persévérance, L'amour de Dieu, Grâce particulière.
	Pour les autres	Pour son confesseur, Pour ses parents, Pour ses amis, Pour ses supérieurs.
	Pour l'Église	Pour les pécheurs, Pour les mourants, Pour les âmes du Purgatoire.

6. MÉTHODE DE SAINT-SULPICE

Cette méthode, approuvée par M. Olier, est basée sur celle des Pères du désert.

Préparation.

ÉLOIGNÉE, (écartant). .	Le Péché, Les passions, La pensée des créatures.
MOINS ÉLOIGNÉE. . . .	Préparer le sujet, la veille au soir, Le revoir le matin, Produire des aspirations affectueuses.
PROCHAINE.	Se mettre en la présence de Dieu, Reconnaître son indignité et la nécessité de la grâce de Dieu.

Corps de l'Oraison.

1. Adoration, ou Jésus dans notre bouche, — ainsi exprimée par Notre-Seigneur : « Que votre nom soit sanctifié. »

2. Communion, ou Jésus dans notre cœur, — ainsi exprimée par Notre-Seigneur : « Que votre règne arrive. »

3. Coopération, ou Jésus dans notre maison, — ainsi exprimée par Notre-Seigneur : « Que votre volonté soit faite. » [1]

Dans la première partie, adorez, louez, remerciez, aimez.

Dans la deuxième partie, faites passer dans le cœur ce qui a été adoré, loué, aimé.

Dans la troisième partie, coopérez avec la grâce reçue par des colloques fervents et de généreuses résolutions.

(a) « Si on éprouve quelques secrètes opérations du Saint-Esprit dans l'âme, pendant la seconde partie, il faut observer le silence et le repos le plus parfait, afin de recevoir le plein effet de ces communications spirituelles, et on ne doit pas aller plus loin tant que durent ces opérations.

(b) « La première partie, — l'*adoration* — est extrêmement importante, — 1° parce qu'elle nous conduit à contempler Notre-Seigneur comme la source des vertus; 2° parce qu'elle nous le fait regarder comme notre modèle et notre prototype; 3° parce qu'adorer Dieu est un acte de religion plus parfait que de lui demander sa grâce; 4° parce que c'est la voie la plus courte, la plus sûre et la plus efficace pour parvenir à la perfection.

(c) « Dans la seconde partie, — la *communion,* — il faut : 1° chercher à nous persuader, surtout par des motifs de foi, que la grâce que nous sollicitons est la plus importante pour nous; 2° il faut nous efforcer de bien voir, à quel point, dans le moment actuel, nous avons un pressant besoin de cette grâce, et combien d'occasions favorables pour l'acquérir nous avons perdues; 3° prier, pour l'obtenir, avec simplicité, par les mérites de Notre-Seigneur et par l'intercession de la Sainte Vierge, en remerciant Dieu des grâces déjà reçues.

1. Saint Ambroise désigne ainsi ces trois parties : (1) *Signaculum in ore ut semper confiteamur;* (2) *signaculum in corde ut semper diligamus;* (3) *signaculum in brachio ut semper operemur.*

On peut avoir recours à quelque oraison jaculatoire, comme celle de la sœur de Lazare : « Seigneur, celui que vous aimez est malade. »

(d) « Dans la troisième partie, — la *coopération,* — on prend des résolutions, qui doivent être : 1° particulières, ou, si elles sont générales, jointes aux résolutions particulières; 2° actuelles ou présentes, c'est-à-dire, qui puissent vraisemblablement être mises en pratique dans la journée même; 3° efficaces, c'est-à-dire, de nature à être tenues avec fidélité, ou du moins qu'on ait l'intention explicite d'y être fidèle.

Conclusion.

« Elle se compose de trois actes : 1° d'un acte de gratitude pour les grâces que Dieu nous a accordées pendant l'oraison, en daignant nous souffrir en sa présence, et en nous rendant capables de prier; 2° d'un acte de demande qui a pour objet le pardon des fautes que nous avons commises pendant l'oraison par négligence, par paresse, par distraction, par défauts d'attention et de calme; 3° d'un acte, enfin, qui consiste à remettre l'oraison entre les mains de la Sainte Vierge pour qu'elle l'offre à Dieu, qu'elle veuille bien suppléer à ce qui nous manque et nous obtenir toutes les bénédictions possibles. Alors, suivant le conseil de saint François de Sales, nous nous composerons un bouquet spirituel; — c'est-à-dire que nous prendrons la résolution de rappeler souvent à notre esprit, par une courte pensée, ce qui nous a le plus touché pendant la méditation. Nous ne nous retirerons jamais de l'oraison sans avoir prié Dieu pour nos parents, pour notre confesseur, pour nos proches, pour les pécheurs, et pour les âmes du Purgatoire. » [1]

1. *Principes de la Vie religieuse*, appendice, pp. 527 et suiv.

Le P. Alphonse Rodriguez nous dit que la méthode ou le plan de saint Ignace a été confirmé par le Saint-Siège, comme on peut le voir dans la Bulle qui est au commencement des exercices qui portent son nom. Dans cette Bulle de Paul III, nous lisons que le souverain Pontife, après une étude très attentive et très minutieuse de ces exercices, non seulement les approuve et les confirme, mais exhorte les fidèles à en faire usage comme pouvant leur être très profitables. Le pieux auteur ajoute : « C'est par cette méthode d'oraison que le Christ a attiré à lui notre bienheureux fondateur et ses compagnons. C'est dans la pratique de cette méthode qu'il lui a fait concevoir et puiser le dessein d'établir la Compagnie (de Jésus) et d'en former le type. C'est là, pareillement, que notre saint fondateur a trouvé le moyen de gagner tant d'autres âmes à Notre-Seigneur. » [1]

7. ESTIME DU P. FABER POUR LA MÉTHODE DE SAINT IGNACE.

Nous avons vu précédemment ce que le P. Faber dit des avantages de cette méthode et comment il en fait ressortir les notes caractéristiques. Après en avoir décrit toutes les parties, il s'exprime ainsi : « Le premier coup d'œil qu'on jette sur cette méthode de saint Ignace est semblable à celui d'un séminariste qui ouvre son bréviaire pour la première fois. On dirait qu'on ne va pas trouver le moyen de s'en sortir. Mais, à mesure qu'on avance, on trouve la marche si naturelle, que bientôt elle devient facile. Chaque partie succède à l'autre dans l'ordre le plus logique; on passe de l'une à l'autre sans effort, et presque sans s'en apercevoir.

1. *Perfection chrétienne et religieuse*, vol. 1, p. 249.

Elle est beaucoup plus facile qu'elle ne le paraît au premier abord. La méthode de saint François de Sales est substantiellement la même, avec quelques détails qui lui sont propres. On en peut dire autant de la méthode de saint Alphonse, qui est celle de saint Ignace, avec un champ plus vaste laissé à la libre initiative de chacun; ce qui n'étonne pas, quand on connaît le caractère de ce glorieux saint, qui, aux nombreux titres qu'il a déjà à la gratitude de l'Église moderne, pourrait ajouter celui d'apôtre de la prière. Ceux qui débutent sont généralement enclins à s'affranchir de ce qu'on pourrait appeler les parties mécaniques de la méthode. Il est important d'être patient pendant quelques semaines. On n'aura jamais lieu de le regretter, tandis qu'on déplorera toute sa vie d'avoir suivi une ligne de conduite contraire. N'allons point, prenons-y garde, nous agenouiller avec nonchalance et sans rien faire : à une faute de paresse, ce serait ajouter celle d'un manque de respect. Ne recherchons pas les voix intérieures, les manifestations qui se produisent au dehors, certaines impressions déterminées de la volonté divine sur notre esprit; ne cèdons pas à la tentation d'abandonner le plan ordinaire de la méditation un peu pénible pour arriver à Dieu par des voies qui nous semblent plus abrégées. » [1]

8. CE QUE PENSE LE P. FABER DE LA MÉTHODE DE SAINT SULPICE.

Le P. Faber ajoute de longs détails pour nous montrer que ce plan d'oraison est applicable à toutes les méthodes de direction spirituelle. Parlant de la méthode sulpicienne, il se

1. *Progrès dans la Sainteté*, p. 255.

borne à exposer les traits qui la distinguent des autres; et, il dit que c'est dans le corps de l'oraison que se trouvent principalement ses marques caractéristiques. « Elle se compose, comme d'ailleurs la méthode de saint Ignace, de trois points : le premier s'appelle l'adoration; le second, la communion; le troisième, la coopération. Dans le premier, nous adorons, louons, aimons, et remercions Dieu. Dans le second, nous nous efforçons de faire pénétrer dans notre cœur ce que nous avons loué et aimé en Dieu, et, autant que possible, de participer à ses vertus. Dans le troisième, nous coopérons avec la grâce que nous recevons par des colloques fervents et de généreuses résolutions. Les Pères de l'antiquité nous ont transmis cette méthode d'oraison comme étant en elle-même l'abrégé le plus complet de la perfection chrétienne. Ce qu'ils appellent avoir Jésus devant les yeux, c'est l'adoration; Jésus dans le cœur, c'est la communion ; et, Jésus dans les mains, c'est la coopération. En ces trois choses consiste toute la vie chrétienne. Suivant leur coutume, ils tiraient ce plan des préceptes de Dieu aux enfants d'Israël : les termes de la loi devaient être devant leurs yeux, dans leurs cœurs, et sur leurs mains. Voilà pourquoi saint Ambroise appelle ces trois points les trois sceaux. Il appelle l'adoration *signaculum in fronte ut semper confiteamur;* la communion, *signaculum in corde ut semper diligamus;* et, la coopération, *signaculum in brachio, ut semper operemur.* D'autres auteurs nous déclarent encore que cette méthode d'oraison est conforme au modèle que nous a laissé Notre-Seigneur. Ainsi, l'adoration répond à ces paroles : *que votre nom soit sanctifié;* la communion, à celles-ci : *que votre règne arrive;* la coopération, à ces autres : *que votre volonté soit faite.* Il semble que cette méthode d'oraison, autant que nous pouvons en juger, est la même que celle qui avait prévalu

parmi les Pères du désert; et, il est étonnant de voir combien on trouve, dans l'ancienne tradition, de vestiges qui y font allusion. Son caractère patristique est certainement le trait distinctif de la méthode sulpicienne. Elle reste un monument de l'ancienne spiritualité de l'Église. »

La remarque qu'il ajoute, après avoir étudié chacune de ces méthodes séparément, montre combien il appréciait leur valeur respective : « Ces deux méthodes d'oraison, dit-il, sont l'une et l'autre très saintes, malgré leurs grandes différences. Leur esprit n'est pas le même, et elles tendent à former des caractères divers. Mais on ne saurait les opposer l'une à l'autre. Elles viennent l'une et l'autre du même Esprit, on peut dire du Saint-Esprit, et chacune trouvera les cœurs auxquels elle est envoyée. Heureux celui qui se montre le fidèle disciple de l'une ou de l'autre! » [1]

1. *Progrès dans la Sainteté*, pp. 258-262.





CHAPITRE V

La Prière intérieure affective.

Schram nous dit que la méditation, pour disposer l'âme à la contemplation, doit être affective plutôt qu'intellectuelle ou discursive ; il ajoute que cette méditation doit être pénétrée d'une flamme divine entretenue par des aspirations et des oraisons jaculatoires et qu'il faut la continuer ainsi jour et nuit. C'est de cette sorte de prière mentale que le P. Baker traite si longuement et à laquelle il attache la plus haute importance. Il nous semble avoir été lui-même un homme doué d'un don merveilleux de la prière ; et, conséquemment, bien capable de transmettre aux autres de précieuses lumières sur ce sujet. Voilà pourquoi il est bon d'arrêter notre attention sur son enseignement relativement à ce qu'il appelle la *prière affective*, et de retenir quelques remarques qu'il fait sur les méthodes de méditation.

I. REMARQUES SUR LA DISTINCTION QUE FAIT LE P. BAKER ENTRE LA PRIÈRE AFFECTIVE ET LA MÉDITATION.

Il semble distinguer la prière affective de la méditation dans son mode ordinaire, lors même que, suivant les méthodes

dont nous avons parlé, la prière affective paraisse former la partie la plus importante de la méditation, et que les exercices de la mémoire et de l'intelligence ne soient ordonnés qu'à exciter, dans la volonté, la production d'affections pieuses, ce qui est bien la même chose que la prière affective telle que la décrit le P. Faber. Notre auteur ne traite pas expressément de la prière discursive ou méditation. Voici ce qu'il en dit : « Le monde regorge de livres qui, avec une compétence plus que suffisante, formulent des règles et des méthodes pour diriger dans la pratique de cette sorte d'oraison, et qui la vantent avec trop d'enthousiasme. Les auteurs de ces livres négligent en même temps, ou peut-être connaissent à peine ce qu'on entend par la véritable prière interne et affective, qui, néanmoins, est le seul moyen efficace pour porter les âmes immédiatement à la contemplation et opérer l'union parfaite de l'esprit avec Dieu. » Après cette affirmation, nous en attendons naturellement une autre sur la prière affective pour nous montrer en quoi elle diffère de la méditation. Mais, cette explication, nous devons la déduire de ce que le P. Faber écrit sur l'excellence et la nécessité de la prière affective, sur les cinq admirables vertus de cette oraison, sur les conditions qu'elle exige, à savoir, qu'elle soit continuellement conforme au sens des paroles de Notre-Seigneur : « *Oportet semper orare, et non deficere;* nous devons toujours prier, et ne point cesser de prier, » puis enfin, qu'elle soit faite avec ferveur et dévotion. Ce qu'il dit de la prière interne affective, il me semble que d'autres auteurs l'appliquent à la méditation bien faite, et qu'on peut y voir les conditions que celle-ci exige. Après avoir lu attentivement les chapitres qu'il consacre à ce sujet, tout ce que je peux conclure relativement à la distinction qu'il veut établir entre la prière affective et les méthodes d'oraison qui nous sont familières, c'est que la

prière affective n'est pas et n'a pas besoin d'être discursive, et qu'elle est le vestibule ou la préparation immédiate de la contemplation. C'est là, je crois, ce qui ressort principalement d'un paragraphe, où, parlant des religieux imparfaits, et après avoir affirmé que, en vertu de leur profession, ils doivent aspirer à la contemplation, il se plaint que, s'étant mépris jusques là sur la vraie voie à suivre, ils s'attardent dans des exercices actifs, tels que le rigoureux accomplissement des observances extérieures, la récitation solennelle de l'office, la pratique de l'oraison interne discursive; mais que, par eux-mêmes «ils ne vont pas jusqu'aux exercices vraiment lumineux de l'oraison interne affective (oraison du cœur ou de la volonté qui se passe en affections calmes et paisibles); oraison qui se fait sans le secours des méthodes qui ne sont propres qu'à distraire, sans cette surcharge de l'imagination, et cette fatigue qu'imposent à l'âme les discours pénibles, qui ne sont qu'une préparation inférieure et imparfaite à la véritable prière. » [1] Il est bon de remarquer que, dans les méthodes d'oraison exposées plus haut, l'âme ne s'arrête pas à l'exercice discursif, mais passe de cet exercice à la prière interne affective, dont il s'agit ici, et que le travail de l'intelligence et de la mémoire tend tout entier à promouvoir, dans la volonté, les sentiments de pieuse affection, etc..

2. LA PRIÈRE AFFECTIVE, PRÉPARATION A LA CONTEMPLATION. EXEMPLE DU P. ALVAREZ.

Le glorieux exemple que notre auteur nous donne en la personne du P. Baltazar Alvarez, et l'aperçu du système de prière de ce saint homme, qu'il nous retrace en empruntant

1. *Sagesse Sacrée*, p. 352.

ses propres expressions, nous font mieux saisir la nature de la prière affective de la volonté et la nature de son excellence particulière, en tant que l'on considère ce genre d'oraison comme une préparation à la contemplation. De ce respectable serviteur de Dieu, le P. Baker nous dit que « après avoir pendant quinze ans mis tous ses soins à la méditation et aux exercices spirituels particuliers à son ordre, il n'en retira cependant que peu de profit pour son esprit. Il était, au contraire, en proie aux tortures du doute et du mécontentement le plus absolu. Enfin, il se sentit vivement entraîné par le Saint-Esprit à renoncer à la méditation, et à se livrer sérieusement à la pratique d'une méditation immédiate de la volonté. Il répondit aussitôt à cette impulsion divine, et reçut sur le champ une grande abondance de lumière et se sentit complètement guéri des angoisses et des perplexités qui faisaient son tourment. »

Dans l'*Apologie* que le P. Alvarez écrivit sur l'ordre de son supérieur général, pour justifier son abandon des *Exercices*, l'auteur que nous citons trouve complètement expliqués l'ordre et la méthode de son oraison. Quelques passages de cette *Apologie* et les extraits que nous allons emprunter à la *Sagesse Sacrée* du P. Baker, nous montreront en substance en quoi consiste ce genre d'oraison.

3. MÉTHODE D'ORAISON DU P. BALTAZAR ALVAREZ.

« Sa prière, continue notre pieux auteur, consistait désormais à se mettre en la présence de Dieu, à se le figurer présent aussi bien intérieurement qu'extérieurement et à se réjouir continuellement et autant que possible en cette divine présence. Il comprenait maintenant la différence qu'il y a entre les âmes parfaites et les âmes imparfaites au point

de vue de la jouissance de cette présence divine telle que l'explique saint Thomas. Il saisissait clairement combien sont aveugles ceux qui cherchent Dieu au milieu des anxiétés de l'âme, et qui multiplient leurs appels à Dieu comme s'il était absent. Etant déjà ses temples, dans lesquels réside sa divine Majesté, ils devraient, au contraire, jouir de l'hôte actuellement et intérieurement présent en eux. Tantôt, dans son oraison, il s'appesantissait un certain temps sur quelque texte de l'Écriture, suivant les inspirations et les lumières du moment; tantôt, il restait en silence et en repos devant Dieu, mode d'oraison qu'il considérait comme un précieux trésor; car, alors, son cœur, ses désirs, ses intuitions secrètes, ses connaissances, toutes ses énergies parlaient, et Dieu comprenait leur muet langage; Dieu, d'un seul regard, pouvait faire disparaître tous ses défauts, enflammer ses désirs, lui donner des ailes pour s'élever en esprit jusqu'à son adorable Majesté. Parfois, il ne se sentait réconforté que dans la souffrance acceptée avec joie; il désirait que la volonté de Dieu s'accomplit en toutes choses, et ce désir lui était aussi doux dans les aridités qu'au sein des consolations, parce qu'il ne voulait rien voir que Dieu librement découvert en lui, ne pas faire des progrès plus rapides, ou par d'autres voies, que Dieu ne le voulait lui-même. Si son cœur, sous le poids de l'infirme nature, se prenait à certains moments à gémir du fardeau qu'il lui imposait, sa réponse était : « Ce que Dieu veut, n'est-il pas bon, et ce qu'il veut ne restera-t-il pas toujours bon ? » ou bien encore : « Dieu cesserait-il d'accomplir sa volonté, parce que tu ne juges pas bon pour toi ce qui lui plait? » Puis, pour conclure, ce bien-être qu'il éprouvait, il le trouvait porté à son comble, quand il se considérait en la présence de Dieu comme un être souffrant et prêt à subir le traitement qu'il plairait à son divin plaisir de lui infliger.

« D'autres fois, s'arrachant au calme de cette oraison à laquelle Dieu l'avait élevé, il s'offrait à se remettre à ses premiers exercices de dévotion ; mais il s'apercevait bien vite que Dieu l'en réprimandait et l'en détournait. Pour plus de sûreté, alors, il fouillait les auteurs mystiques, — saint Denis l'Aréopagiste, saint Augustin, saint Bernard, — et il ne tardait pas à acquérir l'heureuse conviction que, de même que le repos est le but du mouvement, et une paisible demeure le but d'une laborieuse construction, ainsi le but de la méditation imparfaite et trop affairée, était cette paisible oraison et la tranquille jouissance de l'esprit en Dieu ; et que, en conséquence, tous ces discours intérieurs avec l'entendement devaient prendre fin dès que Dieu rendait l'âme capable d'agir uniquement par la volonté. Faire autrement serait se mettre dans le cas de l'homme qui chercherait constamment à se préparer quelque chose à manger, et qui refuserait toujours de goûter ce qui est servi. C'est par cette divine oraison de la volonté que l'on entre en possession de l'Esprit de sagesse avec toutes les perfections que lui attribue le livre de la Sagesse (ch. VIII), et aussi en possession de la parfaite liberté.

« En conséquence, il part de là pour démontrer par divers raisonnements l'éminente supériorité de cette prière si reposante de la volonté : 1° Quoiqu'elle ne comporte aucun raisonnement de l'esprit, cette sorte d'oraison amène cependant l'âme à se présenter silencieusement devant Dieu avec la ferme conviction que ses désirs lui sont bien connus. Elle les exprime à Dieu mieux que par des paroles, et, en même temps, s'exerce à la pratique de toutes les vertus, s'humiliant devant son divin Maître, n'aimant que lui, persuadée que, en quittant ses voies personnelles pour ne s'attacher

constamment qu'à celles de Dieu, c'est de là que lui vient toute bonne volonté. 2° Dans cette forme de prière, l'âme a de Dieu une notion beaucoup plus sublime et plus digne. 3° Calme et paisible, cette oraison peut se poursuivre plus longtemps et avec plus de persévérance qu'une méditation fatigante ; il peut même se faire qu'elle devienne continuelle et ininterrompue. 4° Tous les heureux fruits de la méditation, l'humilité, l'obéissance, etc., s'obtiennent ici d'une manière beaucoup plus efficace et plus parfaite, que dans l'oraison qui se fait à l'aide de raisonnements intérieurs. 5° Il est vrai, certainement, que les exercices institués par saint Ignace conviennent généralement mieux aux âmes que cette sorte d'oraison ; il n'en est pas moins vrai qu'on doit considérer celle-ci comme particulièrement propre aux âmes que Dieu y appelle après les y avoir préparées. Telle était, du reste, la pratique de saint Ignace lui-même, qui, tout en suivant, dans ses débuts encore imparfaits, les exercices imparfaits qu'il a institués, fut dans la suite élevé à cette oraison sublime qui lui permit d'éprouver les attraits des choses divines. Si, donc, nul ne doit se livrer à la pratique de ce genre d'oraison si pure, tant que Dieu ne l'y a pas appelé et suffisamment préparé ; nul, non plus, y étant appelé, ne doit se la voir interdire. »

« Tel est, en résumé, le rapport que le très vénérable P. Baltazar Alvarez fit à son supérieur général, après une retraite de quinze jours, après la plus humble confession de ses défauts et de ses misères, et après avoir rendu gloire à Dieu en reconnaissance de la bonté dont il l'avait si libéralement entouré. » [1]

1. *Sagesse Sacrée*, pp. 384 et suiv.

4. APERÇU DES ACTES IMMÉDIATS DE LA VOLONTÉ DANS LA PRIÈRE, D'APRÈS LE P. BAKER.

Quelques pages plus loin, le même auteur nous donne une esquisse de la pratique des actes immédiats de la volonté. Voici ses propres expressions :

« Le but de l'âme, dit-il, est de se ressaisir dans cette notion générale de Dieu que la foi lui donne. Mais incapable de le faire actuellement, elle appelle à son aide les ressources de son esprit et de son imagination pour se représenter en elle-même quelque objet divin, une ou plusieurs des perfections de Dieu, quelque mystère de la foi, comme l'Incarnation, la Transfiguration, la Passion, l'Agonie, l'Abandon de Notre-Seigneur, etc.. Là, sans recourir aux discours qui se font ordinairement dans la méditation, elle produit immédiatement, et sans trouble, des actes ou affections qui vont directement à Dieu, actes successifs d'adoration, de gratitude, d'humilité en la sainte présence de Dieu, de résignation à sa volonté, etc..

« Cet exercice est plus commode à apprendre et à suivre que la méditation, parce qu'il n'exige pas autant de règles, une si longue étude, ni la même application des capacités de l'entendement et de l'imagination. C'est en réalité, un exercice franc, sans entraves, très simple, qui consiste purement dans l'efficacité de la volonté. Mais nonobstant cette étonnante simplicité, il est de beaucoup plus noble que celui de la méditation, parce qu'il en est le fruit et le résultat. Quel que soit, en effet, l'opération de l'entendement relativement à Dieu, cette opération ne peut déterminer aucun bon effet sur l'âme, si ce n'est dans la mesure qu'elle se

rapporte à la volonté, qu'elle exerce sur elle une influence qui la dispose à se soumettre et à s'abandonner à Dieu, à tendre à lui par des actes d'amour, d'adoration, etc.. » [1]

Ailleurs, répondant à une objection qu'on pourrait faire contre ce genre d'oraison, il s'exprime ainsi :

« C'est une grave erreur, chez certains auteurs, de se figurer que l'exercice de la volonté est moins digne et moins convenable que les recherches inventives de l'imagination et les curieuses spéculations qui cherchent à pénétrer les divins mystères, sous prétexte que, seuls, les esprits supérieurs sont capables de s'élever à ces hauteurs tandis que les personnes les plus ignorantes et même les plus simples peuvent produire des actes ou des sentiments affectueux de la volonté. Au contraire, il est absolument certain que les actes de l'intelligence, spéculations, considérations, déductions des conclusions, etc., dans les sujets qui relèvent de Dieu, n'ont par eux-mêmes aucune vertu de nature à donner à l'âme la véritable perfection, si ce n'est en tant que ces actes excitent la volonté à l'amour de Dieu, et, par l'amour, à l'union avec lui. Cette union peut, par l'exercice, s'obtenir et être portée à la perfection par les âmes, qui sont tout à fait incapables de se livrer aux réflexions discursives, et qui n'ont de Dieu aucune autre connaissance que celle qui leur vient de la croyance aux vérités fondamentales de la foi chrétienne. De sorte qu'il est évident que le but de toute méditation est de produire les actes de la volonté. Par conséquent, que nul ne néglige ou ne méprise l'exercice qui lui convient, sous le vain prétexte qu'il est trop inférieur ; mais qu'il s'efforce plutôt d'en tirer profit, et que, jusque-là, il suspende son jugement. » [2]

1. *Sagesse Sacrée*, p. 434. 2. *Id.*, p. 422.

Personne, il me semble, ne peut moins faire que de reconnaître la sagesse et l'utilité de cet enseignement du P. Baker sur la prière affective de la volonté. Les emprunts que j'ai faits à son excellent ouvrage *La Sagesse Sacrée*, peuvent engager quelques lecteurs à se reporter aux chapitres cités et à les lire en leur entier. Cette lecture ne peut que répondre au but proposé ici, qui est de montrer que cette forme de prière mentale est avantageuse, qu'elle est plus facile, pour ceux à qui elle convient, que les autres méthodes, si bien autorisées soient-elles. Personne, dès lors, n'est obligé de s'astreindre à des procédés pénibles et fastidieux, principalement quand il s'agit de prière, et lorsqu'on sait par expérience qu'on ne réussit pas en voulant s'y conformer.

5. QUAND UNE AME PEUT-ELLE PASSER DE LA MÉDITATION A LA CONTEMPLATION?

Il ne nous reste plus qu'une question à traiter sur ce sujet de la prière. Elle est sérieuse et demande toute notre attention : Quand une âme peut-elle passer de la méditation à la contemplation ?

Lorsqu'une âme a été suffisamment préparée par la méditation, de la manière que nous venons d'expliquer, il est avantageux, il est bon, supposé une inspiration spéciale de Dieu qui l'appelle à la contemplation, qu'elle s'y montre docile, et se conforme humblement à cet appel divin, en laissant alors de côté pendant quelque temps la méditation. Cela ressort des textes de la sainte Écriture qui invitent les âmes à la contemplation, et dont saint Thomas donne les raisons suivantes : 1° Le but de toute vie humaine étant la contemplation, c'est-à-dire la béatitude, imparfaite en cette vie et parfaite dans la vie future, il y a obligation pour chacun d'accepter cette grâce lorsqu'elle est offerte. 2° La

méditation est un exercice laborieux qui se fait sous forme de raisonnement discursif à la recherche de la vérité, lorsqu'on ne la saisit pas par simple intuition, comme cela a lieu dans la contemplation : ce serait donc une vaine prétention de rechercher ce que Dieu offre présentement. 3° Si nous suivons la voie de la méditation, c'est pour nous acheminer vers la contemplation : il serait peu raisonnable de s'attarder à la méditation, lorsque l'Époux de notre âme s'offre et vient à elle par la contemplation.

Ce n'est pas qu'il faille nous forcer à la contemplation, ni abandonner la méditation témérairement ou trop tôt, parce que c'est une loi fondamentale que, pour passer de la méditation à la contemplation, il faut une vocation et une inspiration divine toute spéciale. Tous les auteurs compétents sont unanimes à affirmer qu'il y aurait témérité et grand préjudice pour l'âme de tendre à la contemplation sans une vocation et une inspiration comme celle dont nous parlons. On doit donc alors persévérer dans la prière vocale et la méditation. Mais, par contre, lorsque la vocation est manifeste, ne pas répondre à l'appel divin serait aussi téméraire que nuisible à notre état spirituel. Dès lors que la contemplation est beaucoup plus parfaite que la méditation, y résister quand Dieu y incline, ne serait pas de l'humilité, mais faiblesse et paresse, et il ne pourrait en résulter qu'un grand préjudice pour l'âme. C'est pourquoi saint Jean de la Croix blâme les confesseurs et directeurs qui, par manque d'expérience ou de science, s'opposent à l'avancement des âmes ainsi favorisées.

6. RÈGLES GÉNÉRALES POUR RECONNAÎTRE LA VOCATION DIVINE A LA CONTEMPLATION.

Schram donne deux règles générales pour connaître cette vocation divine. Après avoir établi que pour distinguer

cette vocation spéciale, le *discernement des esprits* est nécessaire, il cite la règle suivante qu'il emprunte à Alvarez : « Une personne peut se livrer à ce genre d'oraison, lorsque son directeur, avec une connaissance suffisante de son état intérieur, le juge à propos ; lorsque cette personne s'y sent portée par des inspirations secrètes et par une certaine satisfaction de l'âme, lorsqu'elle a longtemps souffert de pénibles aridités dans la méditation ; qu'elle trouve plus de profit à simplement fixer son regard sur Dieu et à s'attacher à son amour, et que, entièrement morte au monde et à elle-même, elle fait des progrès dans toutes les vertus. » L'autre règle générale, qui révèle la vocation spéciale de Dieu, c'est la mortification et la purification de l'âme, Si une âme, dit Schram, n'est pas purifiée par la mortification extérieure et n'a pas passé par des épreuves venant de Dieu ; si elle n'a pas fait pleine et entière satisfaction pour ses péchés, renoncé à ses habitudes antérieures et dompté ses passions ; si elle n'a pas rompu avec tout péché de propos délibéré, si elle n'a pas acquis une réelle expérience des vertus, et particulièrement de la vertu d'humilité, nous avons de la peine à croire qu'une inspiration divine l'appelle à la contemplation, à moins qu'il ne s'agisse de cas tout à fait rares et exceptionnels.

Dans ses exhortations, le pieux auteur que nous citons dit que le meilleur moyen d'aspirer à la contemplation, ou, pour mieux dire, de se préparer et se disposer à ce don, c'est de travailler avec ferveur à avancer dans les voies de la perfection. Celui qui, en toutes choses, s'efforce d'agir parfaitement, cherche à aimer Dieu par-dessus tout, afin de l'aimer d'avantage, implore plus de lumières et de ferveur, et, dans ce but, s'adonne avec assiduité à la prière vocale et mentale, aux aspirations, au souvenir continuel de la présence de Dieu ; à agir ainsi, non par curiosité, par esprit de

changement, par recherche de la nouveauté, mais avec affection et efficacement, en vertu des secours de la grâce divine; qui, en outre, dans un esprit de mortification et de pénitence, évite toute sorte de péchés, même les moindres fautes, de propos délibéré; extirpe de son cœur tous les vices, bannit les distractions, méprise les choses terrestres, n'a aucun désir désordonné des dévotions sensibles, même des plaisirs et des jouissances spirituelles, mais dans toute l'humilité de son cœur, se résigne absolument à la volonté de Dieu, ce qui est la meilleure disposition à la contemplation : celui-là assurément est favorisé du don de la contemplation. Que cette faveur lui soit accordée ou non, il ne cessera pas de tendre à la perfection, parce qu'il sait bien que la perfection ne consiste pas dans la contemplation, que Dieu peut refuser même à un grand saint, à un homme selon son cœur. Écoutons à ce sujet sainte Thérèse : « C'est dans l'humilité, la mortification, et le renoncement; c'est dans la pratique de toutes les vertus que réside cette sécurité; là, rien à craindre; là, aucun danger de ne pas atteindre par cette voie à la perfection, aussi bien, et parfois mieux que par la contemplation. Soyez donc sans crainte, dit-elle à ses filles, faites tout ce que vous pouvez suivant les dons que vous avez reçus, et préparez-vous à la contemplation par cette perfection dont je vous ai parlé. Même si Dieu vous la refuse (et je ne crois pas qu'il la refuse au vrai renoncement et à la véritable humilité), cette faveur vous est réservée pour plus tard, et bientôt vous en jouirez certainement dans le ciel. » [1]

1. SCHRAM, tome I, CCCLX et seq., pp. 391 et seq.



CHAPITRE VI

DE LA MORTIFICATION EN GÉNÉRAL.

De même qu'on ne met pas un parfum de grand prix dans un vase malpropre, ainsi on ne trouve pas ordinairement le baume céleste de la contemplation dans une âme souillée de vices et esclave de nombreux défauts : une pareille âme ne serait pas suffisamment préparée à la réception d'une telle faveur. Nous pouvons aisément nous faire une idée de la pureté sans tache requise de l'âme qui désire vivre en union avec Dieu dans la contemplation : quelle sainteté ne demande pas une telle union! Tout ce qui serait de nature à déplaire au divin Époux doit être soigneusement écarté, pour le recevoir convenablement et le traiter d'une manière digne de lui. L'âme, pour être agréable à ses yeux, doit être parée de tous les ornements de la vertu, et cette parure se prépare par la prière et la mortification. Mais pour faire disparaître les vices et les imperfections, il y a d'autres moyens auxquels les auteurs spirituels et mystiques attachent une grande importance, — je veux parler de la mortification et de la purification, que nous avons maintenant à considérer.

Comme introduction préparatoire à ce que nous avons à dire de la purification, soit active, soit passive, qui est le sujet dont nous avons principalement à nous occuper, au point de vue de la contemplation, il est nécessaire de commencer par quelques explications sur la mortification en général; nous y ajouterons quelques avis sur les mortifications volontaires, particulièrement sur les austérités corporelles.

I. LA MORTIFICATION : DÉFINITION ET EXPLICATION.

Mortification, suivant l'étymologie du mot, veut dire un certain genre de mort *(mortuus* et *facio)*. C'est dans ce sens que nous devons entendre les paroles de saint Paul : « Portant toujours en notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus paraisse aussi dans notre corps. Car nous qui vivons, nous sommes à toute heure livrés à la mort pour Jésus, afin que la vie de Jésus paraisse aussi dans notre chair mortelle. » [1] Envisagée selon sa nature et son essence, on définit la mortification : « Une séparation spontanée et libre de l'âme d'avec la vie de la chair, et un affranchissement de ses énergies, internes et externes, à l'égard de toute action non permise. » Si nous voulons bien nous rendre compte en quoi consiste cette séparation et cet affranchissement, il faut nous rappeler qu'il y a, en l'homme, deux parties distinctes dans leur substance et dans leur rôle, la chair et l'esprit, pour parler avec le grand Apôtre : « Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit; et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair. Ils sont opposés l'un à l'autre, et c'est pourquoi vous ne faites pas les choses que vous voulez. » [2]

1. II COR. IV, 10, 11. 2. GAL. V, 17.

Entre ces deux parties, aucun accord, pas plus dans leurs inclinations que dans leurs désirs. Pour établir et conserver l'harmonie dans l'individu, il est de toute nécessité que la partie supérieure gouverne, et que la partie inférieure, la chair, soit soumise à l'esprit. Il faut que l'esprit s'affranchisse de la tyrannie des passions de la chair. Il faut qu'il se rende libre, qu'il s'en sépare par le renoncement à toutes les choses illégitimes que convoite notre nature inférieure, afin que l'ordre soit établi et maintenu entre les deux parties qui composent notre être. Une hiérarchie est indispensable dans cet être humain : ce sera l'esprit qui commandera, ou la chair; l'un sera forcément le subordonné de l'autre. Si c'est la chair, ses appétits jetteront en tout la plus complète confusion; la nature tout entière sera viciée par le péché et ses suites. Le devoir de l'homme est donc de contrôler la chair, de la gouverner par la raison et par une volonté énergique, soutenue par la grâce de Dieu. A cette fin, la mortification est nécessaire pour purifier l'âme des vices et des défauts, comme aussi pour contenir les fâcheuses tendances de la nature. Elle est nécessaire pour séparer l'âme d'avec le monde, et de l'esprit du monde; pour l'affranchir de toute domination de l'amour-propre et de l'égoïsme, afin qu'elle soit en possession de cette liberté par laquelle « le Christ nous a rendus libres. »

C'est encore de ces deux parties de la nature de l'homme que saint Paul veut parler lorsque, dans son Épître, il dit du vieil homme et de l'homme nouveau : « Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres, et revêtez-vous de cet homme nouveau, qui, par la connaissance, se renouvelle selon l'image de celui qui l'a créé. »[1] Par le *vieil homme*, il faut entendre celui que le péché et le vice conduisent dans la voie de la

1. Col. III, 9, 10.

perdition, parce que le péché ne cause que ruine et corruption. Le péché est la perte de toute vertu et de toute vie spirituelle; il a introduit la mort dans le monde. Voilà pourquoi l'Apôtre dit que notre devoir est de crucifier le vieil homme, afin que le corps du péché soit détruit. [1] L'homme nouveau est l'homme renouvelé dans l'intérieur de son âme. Un homme, avant qu'il ait reçu la grâce sanctifiante, est l'esclave du péché ; il en est souillé ; et, une fois sanctifié par la grâce, il est renouvelé. La grâce en fait un homme nouveau, mais le vieil esprit demeure dans la chair. Par conséquent, celui qui s'attache au jugement de l'homme nouveau et suit les impulsions de la grâce, se revêt de l'homme nouveau ; quand il revient aux désirs des choses de la chair, il reprend en lui le vieil homme. Écoutons encore saint Paul nous exhortant à revêtir l'homme nouveau : « Vous avez appris, dit-il, à dépouiller le vieil homme, selon votre première vie, qui se corrompt, en suivant l'illusion de ses passions, à vous renouveler dans l'intérieur de votre âme ; et à vous revêtir de l'homme nouveau, qui est créé selon Dieu, dans une justice et une sainteté véritable. » [2]

« La mortification a pour effet de soumettre le corps à l'esprit, et l'esprit à Dieu. Elle arrive à ce résultat en domptant les inclinations des sens, qui sont tout à fait contraires à l'esprit divin, que nous devons choisir pour principal et unique principe. En domptant et réprimant l'égoïsme et la volonté personnelle (qui sont les vrais poisons de votre esprit), la mortification les terrasse et les détruit en quelque sorte, au moins pour un temps. A leur place, pénètrent dans l'âme l'amour et la volonté de Dieu qui en prennent possession : et, c'est en quoi consiste la perfection et le bonheur. » [3] Par la mortification nous faisons disparaitre l'amour-propre et

1. Rom. vi, 6. 2. Éphés. iv, 22-24. 3. *Sagesse Sacrée*, p. 208.

tous les autres désordres naturels, qui sont tout autant d'obstacles à notre union avec Dieu ; par elle, nous sommes amenés à l'accomplissement de tous nos devoirs, à la pratique de toutes les vertus. De là, la suppression des passions désordonnées et des affections coupables, par suite du triomphe de l'humilité sur l'orgueil, de la patience sur la colère, de la tempérance sur les convoitises de la chair, etc.. C'est pourquoi la sainte Écriture donne à la mortification des noms divers : renoncement. haine de soi-même, croix, mort, et autres semblables appellations.

Selon Schram, la mortification, en tant qu'elle combat le désordre des passions, est une vertu qui se rattache à la tempérance dont elle est la partie principale. La tempérance est prise ici dans un sens général, en tant qu'elle est contraire à toutes les convoitises désordonnées de l'appétit sensitif, puisque cette vertu a pour but de réprimer tous ces désordres. Suivant le même auteur, elle se rattache à la force, en tant que cette vertu nous rend capables de supporter les épreuves et d'affronter les dangers. La mortification nous fait accepter volontiers les œuvres de pénitence contraires à nos goûts, et embrasser d'autres œuvres de pénitence en vue de purifier et de perfectionner notre âme, et d'en faire une image conforme à celle de notre divin Sauveur, qui nous dit que si nous voulons être ses disciples, il est nécessaire de prendre notre croix et de le suivre sur le chemin de la souffrance, — sur la voie du Calvaire.

2. DIVISION DE LA MORTIFICATION : SES DIFFÉRENTES ESPÈCES.

Le Rév. P. F. C. Doyle nous donne en peu de mots et assez clairement la division de la mortification dans le passage suivant : « Lorsque nous nous abstenons des actions que

défend la loi de Dieu (et la loi de l'Église), nous pratiquons la mortification *nécessaire;* si nous nous abstenons de ce qui est licite et permis, notre mortification s'appelle *volontaire.* Si nous nous imposons certaines privations qui ne sont point conformes à nos goûts, c'est alors la mortification *active;* si ces privations nous viennent et que nous les acceptions sans les avoir aucunement désirées, c'est la mortification *passive.* Lorsque la mortification affecte les puissances de l'âme, on l'appelle *intérieure;* si elle affecte les organes des sens du corps, on l'appelle *extérieure.*»

3. NÉCESSITÉ DE LA MORTIFICATION.

La mortification, à un certain degré, est nécessaire, non seulement pour la vie parfaite, mais encore pour la vie chrétienne. La preuve en est dans ces paroles de notre divin Sauveur : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix tous les jours et qu'il me suive. » [1] Aussi le Concile de Trente enseigne-t-il que dans l'homme régénéré, il subsiste la concupiscence, ce foyer de péché, que constate l'expérience, et qui, toutefois, ne demeure en nous que pour être combattue. Elle ne nuit point à ceux qui lui résistent avec la grâce de Jésus-Christ, ils trouvent même en elle des occasions de mérites : « Car celui qui combat n'est couronné qu'après avoir bien combattu. » [2] Donc, pour être couronnés par la grâce reçue dans le baptême, nous devons, pendant tout le cours de cette vie terrestre, soutenir une lutte sans trêve contre la concupiscence, contre ses funestes effets, contre toutes les excitations au péché, tout cet ensemble qui constitue notre ennemi intérieur. Nous devons résister à cet ennemi, ne point céder

1. S. Luc IX, 23. 2. II Tim. II, 5.

à ses attaques, mais y résister avec énergie : c'est ce que signifient l'abnégation de soi-même et la mortification prescrites par Notre-Seigneur. En outre, la satisfaction que nous devons à Dieu pour nos péchés passés prouve la nécessité de la mortification. Elle n'a pas uniquement pour but, en effet, de préserver notre vie pour l'avenir, comme remède à nos infirmités ; mais elle est encore destinée à servir de punition et de châtiment pour nos fautes antérieures. Sans ce préservatif et ce remède de la mortification, l'homme ne parviendra jamais à rendre la partie supérieure de son être maîtresse souveraine de la partie inférieure. Enfin, cette nécessité ressort également de l'impossibilité où nous sommes sans la mortification, d'exercer un contrôle et de remporter une victoire définitive sur les vices, sur les passions, sur les sens qui se portent naturellement au mal, sur les tentations du dedans et du dehors, du corps aussi bien que de l'âme.

La raison elle-même et le sens commun nous disent que la mortification est nécessaire à quiconque veut mener une vie vertueuse et irréprochable. Rien de plus incontestable que la lutte et le désaccord que l'on constate entre les diverses tendances de notre nature : il faut qu'une partie de notre être soit investie du contrôle et du gouvernement sur l'autre, et qu'elle exerce son empire avec autorité. La force même des choses l'exige, lors même qu'on ne tiendrait aucun compte du besoin moral et religieux. Deux puissances qui sont inévitablement en lutte, et qui cependant, restent indissolublement unies, ne peuvent pas être indépendantes l'une de l'autre. Forcément, l'une doit commander, et l'autre obéir. Si mes sens et la partie sensible de mon être me poussent à faire une chose, et que ma raison m'incline vers une autre, il faut que ma raison cède ou que les sens lui soient soumis ; il faut que l'esprit domine la chair, ou que

la chair s'impose à l'esprit. Mais personne n'osera contester que c'est la raison qui doit diriger et commander, et que l'autorité appartient à la nature supérieure plutôt qu'à la nature inférieure. Il est donc évident que l'esprit, malgré le cortège d'imperfections dont il est assailli depuis la chute de l'homme, est dans l'être humain, cette puissance qui doit diriger et régler les actions du corps; que c'est lui, également, qui est appelé à exercer le contrôle sur lui-même et sur ses propres actes. Or, c'est l'enseignement catholique, il faut pour cela la pratique de la mortification, la direction de l'Esprit de Dieu, et l'assistance de la grâce.

4. A QUEL POINT LA MORTIFICATION EST NÉCESSAIRE.

Quand nous disons que la mortification, à un certain degré, est nécessaire à quiconque veut avoir une vie réellement chrétienne, on conçoit aisément que, pour les cas particuliers, on ne peut pas facilement déterminer à quel point s'étend cette obligation. En général, la mortification est obligatoire en tant qu'elle est nécessaire pour faire pratiquer le précepte de l'amour de Dieu, qui est le premier et le plus grand de tous, et aussi tous les autres commandements. A cette observance, rien n'est plus opposé que l'amour-propre, les vices, les passions, les tentations : or, toutes ces révoltes ne seront vraiment comprimées que par le frein de la mortification. De sorte qu'on peut affirmer, sans crainte d'un démenti, que la mortification est nécessaire à tous dans la mesure où, sans elle, il ne serait pas possible de surmonter ces obstacles qui tendent à entraver l'observation de la loi de Dieu.

Voilà la mortification obligatoire et nécessaire pour tous, mais elle est plus nécessaire encore si on veut fermement tendre à la perfection et s'élever aux régions les plus

hautes de la perfection, en commençant par le degré d'obligation qui incombe à tout chrétien. Comme preuve, nous citerons quelques textes de la sainte Écriture : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce lui-même, etc..» Et saint Paul écrit : « Portant toujours en notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus paraisse aussi dans notre corps. [1] Car vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ. [2] Mais pour moi, à Dieu ne plaise que je me glorifie en autre chose qu'en la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde est crucifié pour moi, comme je suis crucifié pour le monde. » [3]

Nul ne peut parvenir à la perfection chrétienne, en quelque état de vie que ce soit, sans la pratique ininterrompue de la mortification. Schram applique ce principe aux différentes conditions de la vie, qu'il s'agisse de séculiers ou de religieux, et aussi aux différents degrés de la vie chrétienne. L'Apôtre fait un devoir de la mortification aux personnes qui vivent dans le monde, même à celles qui sont engagées dans les liens du mariage : « Voici donc, écrit-il aux Corinthiens, voici donc ce que je dis, frères : Le temps est court; et ainsi, que ceux même qui ont des femmes, soient comme n'en ayant point; et ceux qui pleurent, comme ne pleurant point; ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant point; ceux qui achètent, comme ne possédant point; enfin ceux qui usent de ce monde, comme n'en usant point : car la figure de ce monde passe. » [4] Il est vrai que, dans ce passage, saint Paul veut parler du renoncement que nous professons tous au baptême, de l'abnégation et de la mortification qui coupe court à toutes les superfluités, et affronte avec calme les contradictions et les épreuves. Pour les religieux, on peut dire que la mortification est nécessaire pour répondre à l'obligation qui

1. II COR. IV, 10. 2. COL. III, 3. 3. GAL. VI, 14. 4. I COR. VII, 29-31.

leur incombe de tendre à la perfection. Ce n'est pas assez pour eux de renoncer au monde et à ses plaisirs; ils sont tenus de se renoncer eux-mêmes par l'abnégation, par les pratiques spéciales de mortification que leur imposent leur règle et leur condition de vie, que leur impose surtout la fidèle observation des conseils évangéliques à laquelle leurs vœux les obligent.

Quant aux différents états ou degrés de la vie chrétienne, qu'il s'agisse des commençants, de ceux qui progressent, ou des parfaits, la mortification est nécessaire à tous pour se purifier de leurs péchés et des vices, afin qu'ils puissent recevoir les lumières qui les conduiront à l'acquisition et à la pratique des vertus, et, par là, à l'union avec Dieu, comme aussi à la conservation de cette union divine. De même que toute perfection, dans quelle situation que ce soit, consiste dans un degré correspondant de la charité, et que la charité s'accroît dans la mesure où diminuent les convoitises et l'amour-propre ; ainsi l'amour-propre et les convoitises s'affaiblissent par la mortification. Une personne serait-elle favorisée de la « perfection acquise, » qu'elle ne devrait pas pour cela se croire dispensée de se mortifier. Ceux qui ont atteint les plus hauts sommets de la perfection n'échappent pas à l'obligation de combattre sans relâche l'amour-propre, de se purifier de plus en plus, soit activement, soit passivement, parce que Notre-Seigneur, après avoir dit qu'il est la vigne, que son Père est le vigneron, et que les justes sont les branches, ajoute que son Père « taillera toutes les branches qui porteront du fruit, afin qu'elles en portent davantage. » [1] De ce texte, saint Thomas conclut avec raison que nul n'est assez pur en cette vie pour qu'il ne doive pas se purifier encore. [2]

1. S. Jean xv, 2. 2. Schram, t. 1. p. 148.

5. UTILITÉ DE LA MORTIFICATION.

Le P. Baker résume heureusement les avantages et les bienfaits de la mortification. Après avoir établi que se mortifier, c'est pratiquer toutes les vertus, puisque tout acte de vertu suppose la mortification de quelque passion désordonnée et de quelque mauvais penchant de la nature, il ajoute : « Les bienfaits et les avantages que la pratique de la mortification procure à l'âme, sont aussi nombreux que salutaires : 1° Elle fait éviter telle ou telle faute qu'on aurait commise sans cette pratique. 2° Elle augmente la pureté de l'âme. 3° Elle est la cause d'une grâce plus abondante et d'une plus grande force spirituelle. 4° Un acte de mortification dispose à un autre, tandis que, dans le sens contraire, céder une fois ou l'autre à la nature corrompue affaiblit et prépare à une nouvelle chute. 5° La mortification diminue les souffrances du purgatoire, parce que plus on a souffert dans le passé, moindre sera la peine pour ce douloureux avenir, et une légère épreuve sur la terre peut épargner une grande et longue expiation en purgatoire. 6° Elle répand dans l'âme une lumière intérieure; elle en chasse les passions, ou tout au moins en calme l'impétuosité. 7° Elle fait naître une paix profonde dans le cœur, qui n'est troublé que par la révolte des passions. 8° Elle procure à l'âme un précieux secours qui l'aide à faire des progrès dans la prière mentale et la contemplation, but final de tous nos exercices religieux et spirituels. 9° Elle est un sujet de grande édification pour nos frères et pour le prochain. 10° Elle est de toute façon la source d'un grand accroissement de bonheur et de gloire pour la vie future. » [1]

1. *Sagesse Sacrée*, p. 209.



CHAPITRE VII

De la Mortification de la chair ou les Austérités corporelles.

I. LA MORTIFICATION DU CORPS, PRÉPARATION A LA CONTEMPLATION.

La mortification du corps est nécessaire comme préparation à la contemplation. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à lire le passage suivant que nous empruntons au *Traité de la Vertu Héroïque,* de Benoît XIV : « Nous avons déjà vu, dit le grand pontife, de quels grands avantages sont pour la sainteté la prière et la mortification. Or, si on ne mortifie pas le corps, il est très difficile d'entrer dans la voie de la contemplation. C'est ce que montre bien Gerson. « Les macérations du corps, dit-il, élèvent l'âme vers tout ce qui est grand et sublime, tandis qu'elles la fortifient et la garantissent contre les chutes dégradantes. Par cette voie, l'âme, ne trouvant pas où reposer le pied de ses affections,

parce que les eaux de la tribulation ont submergé le monde de la sensualité, est forcée de rentrer avec la colombe dans l'arche de la paix intérieure. Je serais bien surpris, par exemple, que celui qui adopte comme pratique de s'exempter du jeûne et des autres austérités, ne se trouve pas par le fait très éloigné des hauteurs de la contemplation, et qu'on ne voie pas son âme ramper à terre, se contentant de penser comme le commun des chrétiens, et de vivre comme eux, sans se distinguer d'eux, pas même pour un jour. Vous voyez donc quels services les privations de la vie rendent à la vertu de contemplation, dans laquelle les philosophes faisaient résider la perfection du bonheur. Sans cette mortification, aussi, que deviendra la vertu de force, que deviendra le zèle pour le salut des âmes ? Qu'en sera-t-il de la foi, de l'espérance, de la charité, qu'on veuille allumer ces vertus dans les cœurs, ou qu'il s'agisse, une fois implantées dans les cœurs, de les y conserver, de les accroître, et de les fortifier? En vérité, je crois que ces vertus s'inquiètent peu de la perte du corps, pourvu qu'elles arrivent au but qu'elles poursuivent. Considérez donc attentivement de combien vous êtes redevables à la santé de l'âme et à l'extirpation des habitudes vicieuses, puisque le poète Ovide lui-même, dit : « Vous supporterez le froid de l'acier et les brûlures du feu, pour sauver votre corps. » [1]

2. MESURE A GARDER DANS LES MORTIFICATIONS DU CORPS.

L'éminent auteur que nous venons de citer fait observer que la mortification du corps appartient à la vertu de tempérance. Mais, afin d'expliquer dans quelle mesure il faut pratiquer cette mortification, il commence par remarquer que les austérités corporelles ne sont pas des vertus, qu'elles

1. *Vertu Héroïque*, vol. 1, p. 351.

ne sont que des instruments de la vertu, et, par conséquent, qu'on ne doit s'y livrer qu'avec la modération convenable. Puis, il établit que ces macérations ne peuvent pas être égales pour tous, et qu'on ne doit louer que celles qu'approuve un sage directeur spirituel. Il énumère, ainsi qu'il suit, ces différents genres d'austérités, en les spécifiant : La mortification de la chair consiste dans l'abstinence et le jeûne, dans l'usage des chemises de crins, dans les veilles, le coucher sur la dure, les flagellations volontaires qu'on appelle disciplines, et tant d'autres pratiques semblables dont le but est de macérer le corps. Pour faire ressortir la nécessité et le prix de cette sorte de mortification, il rappelle ces paroles de l'apôtre saint Paul, dans sa première Épitre aux Corinthiens : « Je traite durement mon corps, et je le réduis en servitude, de peur qu'ayant prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. »[1] Dans la seconde Épitre, l'Apôtre, parlant de la manière dont il châtie son corps, dit : « Dans les travaux, dans les veilles, dans les jeûnes. »[2] C'est pourquoi saint Jérôme commente ainsi le premier de ces passages : « Je châtie mon corps, et je le réduis en servitude par l'abstinence, par les afflictions, par les travaux, comme l'Apôtre dit ailleurs, dans les jeûnes multipliés, dans la faim et la soif, dans le froid et la nudité, dans les fatigues et les prisons. » Ainsi, également, parle l'auteur du commentaire de l'Épitre de saint Paul, attribué à saint Ambroise : « Châtier le corps, dit-il, c'est l'affliger par les jeûnes, et ne lui accorder que ce qui est nécessaire à la vie, rien de ce qui alimente la sensualité. » A son tour, saint Augustin s'écrie : Voyez ce maître, ce voyageur qu'est l'apôtre Paul, voyez-le travailler à dompter sa bête : « Par la faim et par la soif, dit-il, par les jeûnes, souvent je châtie mon corps, et je le réduis

1. I. Cor. IX, 27. 2. II. Cor. VI, 5.

en servitude. » Ainsi donc, vous qui voulez avancer, domptez votre chair et marchez, et vous marchez si vous aimez ; car nous ne courons pas à Dieu par une marche précipitée, mais par les macérations. » [1]

Théoriquement, on admet tout ce que nous venons de dire des macérations corporelles, et les âmes pieuses sont édifiées par les nombreux exemples de mortification qu'elles lisent dans les vies des saints. Mais on reconnaît aussi que, dans les austérités extraordinaires, leurs exemples sont plutôt à admirer qu'à imiter. Le danger, toutefois, serait de se borner uniquement à l'admiration et de négliger absolument l'imitation. On dira que nos constitutions aujourd'hui sont trop faibles, que nous n'avons pas assez de courage et que nous sommes trop débiles physiquement pour, sans remonter plus haut, pouvoir imiter sainte Thérèse et que, dès lors, les macérations corporelles conviennent moins à nos tempéraments et sont plus dangereuses à la santé. A quoi on pourrait répondre qu'il n'est pas rare de rencontrer des médecins de nos jours, et parmi les plus prudents, qui seraient partisans d'un retour à la simplicité des anciens temps pour les aliments et la boisson aussi bien que pour les vêtements. Plus de modération en toutes ces choses dont se repaît le luxe moderne serait incontestablement la meilleure garantie de la santé publique et de la santé des individus.

3. OBSERVATIONS DE SAINTE THÉRÈSE SUR LA MORTIFICATION DU CORPS.

A ceux qui sont entrés dans un ordre religieux pour s'y vouer à la vie spirituelle, mais qui, par amour du bien-être pourraient être tentés de se laisser entraîner à la paresse et

1. *Vertu Héroïque*, vol. 1, pp. 326-327.

de rechercher leurs aises dans les petites choses, il est bon de recommander les avis que sainte Thérèse donnait aux religieuses de son monastère ; ils les liront avec profit : « Ce que nous devons premièrement faire, dit-elle, est de renoncer à l'amour de notre corps : car parmi nous, il en est qui aiment tant leurs aises et leur santé, qu'il n'est pas croyable combien ces deux choses font une rude guerre, aussi bien aux religieuses qu'aux personnes du monde. Il semble que quelques-unes n'aient embrassé la religion que pour travailler à ne point mourir, tant elles prennent soin de vivre... Faites état, mes sœurs, que vous venez ici à dessein d'y mourir pour Jésus-Christ, et non pas d'y vivre à votre aise pour pouvoir servir Jésus-Christ, comme le diable s'efforce de le persuader, en insinuant que cela est nécessaire pour bien observer la règle. Ainsi, l'on a tant de soin de conserver sa santé pour garder la règle, qu'on ne la garde jamais, en effet, et qu'on meurt sans l'avoir observée entièrement durant un seul mois, ni même peut-être durant un seul jour... Il leur vient quelquefois un caprice de faire des pénitences déréglées et indiscrètes, qui durent environ deux jours, et le diable leur met ensuite dans l'esprit qu'elles nuisent à leur santé, et qu'après avoir éprouvé combien ces pénitences leur sont préjudiciables, elles ne doivent jamais plus en faire et s'abstenir même de celles qui sont d'obligation dans notre ordre. Nous n'observons pas seulement les moindres prescriptions de la règle, comme le silence, qui ne saurait nuire à notre santé. Imaginons-nous que nous avons un mal de tête, nous cessons d'aller au chœur, ce qui assurément ne nous rendrait pas malades. Ainsi, nous manquons un jour d'y aller parce que nous avons mal à la tête ; un autre jour, parce que nous y avons eu mal ; et, deux ou trois autres jours, de crainte d'y avoir mal. Et nous

voulons, après cela, inventer, selon notre fantaisie, des pénitences, qui ne servent le plus souvent qu'à nous rendre incapables de nous acquitter de celles qui sont d'obligation. Quelquefois même, l'incommodité qu'elles nous causent étant fort petite, nous croyons devoir nous faire décharger de tout, pensant qu'avec la permission nous avons satisfait ainsi à notre devoir. [1]

4. LA MORTIFICATION DU CORPS ENVISAGÉE AU POINT DE VUE DE LA CANONISATION DES SAINTS.

Ce que Benoît XIV dit des macérations de la chair et du corps, au point de vue de la canonisation d'un serviteur de Dieu, peut bien servir de règle et de direction à toutes les personnes pieuses, qui désirent parvenir à la perfection, et conserver leur âme étroitement unie à Dieu pendant cette vie :

« S'il s'agit, dit l'éminent Pontife, de ceux qui se sont abstenus de la mortification du corps, par excès d'amour et de soins pour lui ; de ceux qui lui ont procuré le boire et le manger, aussi bien que les autres jouissances physiques, au delà de ce qu'exigeait son entretien, il n'est pas possible de ne pas voir là un obstacle insurmontable à la continuation de la procédure, lors même qu'elle présenterait un nombre considérable d'autres actions généreuses et méritoires. Car, selon la parole de saint Grégoire de Nazianze : « C'est bien assez pour le corps de sa propre malice. A quoi bon entasser le combustible pour le feu, et procurer à la bête sauvage une alimentation excessive qui ne peut que la rendre plus difficile à apprivoiser ? » Saint Basile fait sur ce même sujet une

1. *Chemin de la Perfection*, ch. x.

excellente remarque : « Nous ne devrions pas, dit-il, donner au corps plus d'attention que ne le demandent les services qu'il doit rendre à l'âme. Car dépenser tous ses efforts pour donner au corps des soins tels qu'il soit dans la meilleure condition possible, est l'indice d'un homme qui ne connaît point sa nature... » C'est bien aussi le sens des paroles de saint Paul, quand il nous avertit qu'on ne doit pas donner au corps des soins qui fourniraient matière à la luxure. Donc, le corps doit être mortifié, contenu, traité absolument comme on traiterait un animal redoutable toujours prêt à renouveler ses attaques. Il faut dompter les passions turbulentes qu'il fomente dans l'âme, et les soumettre à la raison avec un fouet, si l'on peut parler ainsi ; et, ce n'est pas trop d'imposer un frein aux jouissances, de crainte que l'âme n'en vienne à subir avec plaisir la domination du corps, et ne se laisse entraîner par lui, comme une voiture qu'emportent de jeunes coursiers indomptés.

« il faut porter le même jugement, continue notre auteur, à l'égard de ces serviteurs de Dieu, qui sans avoir donné ces signes extérieurs d'immortification, et sans s'être livrés à ces délicatesses excessives envers le corps, ne se sont cependant point préoccupés de macérer la chair pendant toute leur vie. Car, bien qu'il ne soit pas certain, comme nous l'avons démontré, que la mortification par les jeûnes volontaires et prolongés, par les veilles extraordinaires, par la couche sur la dure et les coups de discipline, ne soit pas absolument nécessaire pour le salut de l'âme, il n'en est pas moins vrai qu'elle est nécessaire pour atteindre les sommets de la perfection. Dans l'Église militante, tous ceux qui meurent pieusement dans le Seigneur ne sont pas inscrits au nombre des saints, mais ceux-là seulement dont on sait des preuves irrécusables qu'ils se sont élevés au faîte de la perfection. Il

n'y a pas à avoir le moindre doute de l'exactitude des paroles de Scacchus, quand il dit qu'on doit arrêter la procédure dans la cause d'un serviteur de Dieu, seulement confesseur, s'il n'est pas prouvé que, pendant sa vie, il s'est infligé, autant qu'il était convenable, des austérités corporelles. » [1]

5. RÈGLES GÉNÉRALES POUR LA PRATIQUE DE LA MORTIFICATION.

Toute la question est de savoir quelle sera la mesure voulue et convenable des austérités à pratiquer. Il est difficile de donner des règles pour chaque individu en particulier; mais il y a des règles générales qui peuvent servir à la direction de tous. Les suivantes, empruntées à l'ouvrage de Benoît XIV, que nous ne nous lassons pas de citer, sont marquées au coin de la discrétion la plus pratique :

(1) Tenir compte de l'âge et de la santé.

Les macérations corporelles ne sauraient être pratiquées au même degré par tous les serviteurs de Dieu. L'âge avancé des uns ne leur permet pas de sévères austérités. D'autres sont trop jeunes; et, l'Église tient compte de l'âge en formulant ses lois de pénitence. Beaucoup de personnes sont d'une santé trop délicate et trop faible, ainsi que l'écrivait saint Grégoire à Eulogius, patriarche d'Alexandrie : « Voici près de deux ans, disait-il, que je suis condamné à garder le lit. » Puis, dans sa lettre à Marianus, il ajoutait : « Il y a bien longtemps que je suis incapable de sortir de mon lit. Parfois, je suis torturé par les douleurs de la goutte; parfois, c'est

1. *Vertu Héroïque*, pp. 349 et suiv.

comme si un feu pénétrait tout mon corps pour me faire souffrir une véritable agonie; et, généralement je sens ce feu qui me cause de telles souffrances que mon corps et mon âme y succombent. » — « Qui donc, demande le grand Pontife, voudrait soumettre un serviteur de Dieu courbé et usé par les ans à toutes les austérités qu'il avait coutume de pratiquer dans la force de la jeunesse? » L'avis de saint Basile est que notre renoncement personnel doit être proportionné à nos forces.

(2) Éviter la singularité.

Dans les austérités et les mortifications corporelles, il faut éviter de chercher à se singulariser, ce qui arrive surtout dans les pratiques qui se font au grand jour; cas qu'on rencontre fréquemment chez les serviteurs de Dieu vivant en communauté. Saint Bernard s'adressant à ses religieux leur dit : « Évitez l'entêtement et le vice si détestable de la singularité. » Et, après leur avoir fait le tableau d'un religieux atteint de ce défaut, il ajoute : « C'est une chose odieuse qu'un homme se vante comme s'il était au-dessus des autres, lorsqu'il ne fait rien qui soit de nature à lui donner même les apparences d'une supériorité quelconque. Celui qui en est là, ne se trouve point satisfait de la règle du monastère, ni des exemples de ceux qui ont passé avant lui. Et cependant, ce n'est pas qu'il s'étudie à devenir meilleur, mais il cherche à le paraître. Il est plein d'ardeur, non pas pour vivre plus régulièrement, mais pour s'en donner les apparences; de sorte qu'il est bien autorisé à dire qu'il *n'est pas comme les autres hommes*. Il éprouve plus de complaisance en lui-même pour un seul jeûne qu'il observe pendant que les autres sont à table, que pour sept jours de jeûne pratiqués avec le reste de la communauté. »

(3) Éviter les excès.

On ne doit jamais permettre des jeûnes, des abstinences, des disciplines ou autres austérités, qui seraient de nature à entraver l'accomplissement des devoirs d'état, ou la pratique des autres vertus. Conformément à cette règle, il faut soigner son corps de telle sorte qu'il soit en état de suffire aux obligations de la vocation chrétienne, quelle qu'elle soit. Dans les jeûnes, veilles et autres austérités de notre choix, nous éviterons donc de rien faire qui puisse devenir un obstacle à l'accomplissement des devoirs que nous impose la situation dans laquelle Dieu nous a placés. Tel est l'enseignement de saint Thomas qui l'expose avec la limpidité et l'exactitude qui lui sont ordinaires. Il se demande si une personne peut pécher par excès dans les jeûnes et les abstinences : « Suivant la philosophie d'Aristote, répond-il, on doit juger différemment et de la fin et des moyens qui conduisent à cette fin. Ce que l'on poursuit comme une fin, on doit le poursuivre sans limite et sans mesure; tandis que dans les choses qu'on recherche comme moyens pour atteindre cette fin, il faut apporter les limites et la mesure proportionnées à la fin désirée. Un médecin, par exemple, s'efforce de rendre la santé à un malade; c'est la fin qu'il poursuit avec la plus grande somme d'efforts possible; mais, il n'emploie des médicaments qu'autant qu'il le croit nécessaire au rétablissement de la santé du patient. Il est donc de la plus haute importance de nous rappeler que, dans la vie spirituelle, l'amour de Dieu est la fin à poursuivre; mais que les jeûnes, les veilles et autres macérations corporelles ne sauraient être pris pour cette fin. Car, comme nous le lisons dans l'Épître aux Romains, « le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger; » mais on doit en faire usage parce que

le boire et le manger sont nécessaires à cette fin, qui est de satisfaire aux besoins indispensables de la vie corporelle... Si, cependant, un homme en venait à affaiblir son corps par les jeûnes, les veilles et les autres austérités, au point de se rendre incapable de remplir les devoirs de sa vocation, de ne pouvoir prêcher s'il est prédicateur, enseigner s'il en est chargé, chanter s'il doit le faire, et ainsi reste, celui-là sans contredit se rend coupable de péché... Les macérations du corps, par exemple, par les veilles et les jeûnes, ne sont agréées de Dieu, qu'autant qu'elles sont des actes de vertu. Elles ne seront revêtues de ce caractère, que si elles sont pratiquées avec la discrétion voulue, en vue de réprimer la concupiscence, et à la condition que la nature n'en soit pas trop surchargée. »

(4) Les religieux doivent s'en tenir à leur règle; les séculiers, à l'avis de leur confesseur.

Ceux qui appartiennent à un ordre religieux, ne doivent pas se dispenser des austérités que leur règle prescrit. Pour les autres, le genre des pénitences à s'imposer varie suivant les différentes constitutions, les diverses dispositions de l'esprit, les occasions et les attraits plus ou moins prononcés pour la vertu; suivant le plus ou le moins d'obstacles que les uns et les autres peuvent rencontrer. Quiconque voudra ne ne point faire fausse route, ne s'attachera pas à ses appréciations personnelles, dans la pratique de la mortification, à son jugement personnel, mais s'en tiendra aux conseils qui lui seront donnés. Sainte Thérèse, parlant de l'exagération dans les macérations physiques, condamne ceux qui n'ont pas la plus entière confiance en leur directeur spirituel, et ne sont pas entièrement soumis à ses ordres. « C'est, dit-elle, le cas des personnes qui s'imposent des pénitences indiscrètes

et mal réglées, de ces pénitences qui nous font croire que nous sommes plus mortifiés que les autres ou que nous faisons réellement quelque chose. Si nous continuons dans cette voie, cachant nos austérités à notre confesseur et à notre supérieure, ou n'y renonçant point, après l'avoir promis, il est clair qu'il y a là une tentation. » Il est du devoir d'un confesseur prudent, de voir si quelque obstacle réel s'oppose à ce qu'un pénitent s'impose tel ou tel genre de mortification et de pénitence, afin que, pour parler avec saint Basile, « sous prétexte de céder aux besoins du corps, nous ne poursuivions pas uniquement notre bon plaisir. » [1]

Tout ce que nous venons de dire de la mesure à apporter dans la pratique des austérités, doit s'entendre des mortifications qu'on s'impose volontairement. A ce sujet se rattachent les peines et les souffrances inévitables, inséparables de notre nature. Nous allons donc dire quelques mots du bon usage que nous devons en faire pour notre avancement spirituel. Nous comprendrons toutes ces épreuves sous le titre l'*Évangile du Pain*, que leur donne le P. Tyrrell, S. J., dont l'enseignement sur ce point met dans son vrai jour l'esprit bien compris de la mortification chrétienne et de l'abnégation personnelle, comme on le verra par les extraits que nous allons en donner :

6. « L'ÉVANGILE DU PAIN », D'APRÈS LE R. P. TYRRELL, S. J.

« Tout le but des humanitaires, dit cet auteur, est de diminuer le plus possible les peines de ce monde; mais ils ne cherchent nullement à apprendre aux hommes à supporter leurs épreuves, beaucoup moins encore à les apprécier, à les

1. Voy. *Traité de la Vertu Héroïque*, ch. IX.

rechercher, à les aimer, comme faisait sainte Thérèse. Ils s'efforcent de lever l'étendard, non du bonheur (qu'ils abaissent en réalité), mais du *confort*, faisant ainsi, implicitement, du confort ou de l'affranchissement des peines et des souffrances physiques, sinon l'essence même, tout au moins une condition essentielle du bonheur. Ils voudraient rendre les hommes moins accoutumés aux privations et aux misères, et, conséquemment, plus impatients et plus révoltés en face de celles qui sont inévitables. Ils tendent à multiplier à l'infini et à compliquer les conditions du bien-être, de sorte qu'au lieu de les rendre réalisables, ils ne réussissent qu'à les troubler. Notre appréciation sur ce qui est bon ou mauvais, nous vient en grande partie du milieu où nous vivons; jouir et souffrir dépend souvent pour nous de la manière de voir de nos voisins. Ainsi, nous sommes étonnés que nos pères aient pu supporter les tristes conditions de la vie qui était la leur; auxquelles leur vie était soumise; nous admirons leur patience à endurer le déplorable état de choses de leur époque, en présence des injustices, des oppressions, qui, pour nous, seraient absolument intolérables. Oubliant que les conditions du bonheur sont beaucoup plus subjectives qu'objectives, nous nous imaginons que nos ancêtres ont dû être aussi misérables que nous le serions dans les mêmes circonstances. Au lieu de former les hommes à supporter les rigueurs d'un rude climat, les humanitaires les ont habitués à toutes sortes de draperies, et par là, en les rendant bien plus sensibles à toutes les variations de la température, ils en ont fait de pauvres créatures, délicates et fragiles.» [1]

En face de cette manière de considérer la peine et la souffrance, notre auteur nous invite à nous tourner du côté

1. *Paroles Sévères*, pp. 139, 140.

des prophètes et des sages de tous les siècles, et à chercher en eux notre règle de vie. Si nous les interrogeons, leur réponse, dit-il, sera celle de sainte Thérèse : *Aut pati, aut mori*, souffrir ou mourir. Telle est bien aussi la réponse de la religion : « Le corps lui-même, en effet, doit être exalté, purifié, spiritualisé par la souffrance, par les jeûnes, par les veilles et par la pénitence. Il a besoin d'être dompté, soumis et réduit, pour ainsi dire, à l'impuissance du sommeil, avant de devenir un instrument apte à recevoir les communications qui se transmettent de ce monde à l'autre, un instrument suffisamment préparé aux inspirations de l'Esprit de Dieu. L'homme spirituel comprend les profondeurs de l'esprit, parce qu'elles sont des choses intimes qui se saisissent spirituellement, tandis que l'homme animal ne s'élève jamais au-dessus des laborieux et pénibles procédés de la raison, et n'entend rien aux doux instincts de l'amour, à cette rapide intuition qui s'élance d'un bond à la vérité, passant d'un roc à un autre, franchissant les sommets successifs, auxquels les autres n'abordent qu'en rempant pour s'y buter. « *Dilectus meus venit mihi saliens super montes*, (mon bien-aimé est venu à moi en bondissant par dessus les montagnes. ») « Quel est l'homme qui peut connaître les conseils de Dieu, ou qui est capable de deviner sa volonté ? Car les pensées des hommes sont timides, et leurs vues sont incertaines, parce que le corps de corruption étouffe l'âme sous son poids, et ses entraves terrestres troublent l'âme par la confusion de ses innombrables pensées. » Le degré d'affranchissement des étreintes de ce corps de mort, auquel l'âme peut atteindre, est le degré de la rapidité du vol qui la jette dans les embrassements de la vérité, qui est son Époux et sa vie : *Aut pati, aut mori.* » [1]

1. *Paroles Sévères*, p. 147.

Continuons à méditer les instructions du même pieux auteur sur la conduite à suivre dans les épreuves et les afflictions. Il appuie l'enseignement qu'il nous donne sur des citations qu'il emprunte à Thomas a Kempis : « Le but premier de la mission du Christ relativement aux épreuves et aux afflictions de la vie, ne fut pas de les soulager, mais d'apprendre aux hommes à les supporter, à les estimer, et à les accepter de Dieu avec reconnaissance. Il y a deux manières de se comporter à l'égard des difficultés et des ennuis : ou nous changer nous-mêmes, ou changer ce qui nous entoure ; ou fuir pour échapper aux épreuves ; ou nous familiariser avec elles et nous aguerrir pour les supporter. Impossible de trouver une autre solution à ce problème. Si nous fuyons une croix, ce n'est que pour tomber dans les bras d'une autre. Allons où nous voudrons, nous nous porterons partout avec nous-mêmes, et nous demeurerons la source de la plupart de nos tribulations. Tant que nous ne nous changerons pas nous-mêmes, nous ne gagnerons rien à changer les circonstances où nous vivons. *Imaginatio locorum et mutatio multos fefellit*, dit Thomas a Kempis : nombreux sont ceux qui se sont laissés séduire par les avantages imaginaires du changement. Nous sommes constamment portés à rendre les circonstances responsables des fautes que nous commettons. On s'imagine sans cesse qu'on serait parfaitement heureux dans un autre milieu ; on est d'une rare perspicacité pour les inconvénients du présent et les avantages de l'avenir ; toujours aveugle sur les avantages du présent, on ne voit pas les inconvénients de l'avenir. Il nous en coûte toujours d'envisager en face cette inéluctable vérité, que la vie de la terre est un combat ; qu'elle est par essence une croix qu'il faut porter, qu'on le veuille ou non ; qu'il n'est pas d'autre voie qui conduise à la vie, à la véritable

paix intérieure que la voie de la sainte Croix et de la mortification quotidienne : « Allez où vous voudrez ; cherchez tout ce que vous voudrez, et vous ne trouverez pas une voie plus sublime en haut, ni une voie plus sûre en bas, que la voie de la sainte Croix. Disposez et arrangez tout selon vos volontés et vos vues, et vous ne trouverez rien sinon qu'il faut toujours souffrir quelque chose, bon gré, mal gré ; et, ainsi toujours vous trouverez la sainte Croix. Car, ou vous sentirez de la douleur dans le corps, ou vous souffrirez au dedans les peines de l'esprit. Tantôt vous serez délaissé de Dieu, tantôt rebuté par le prochain ; et, ce qui est plus encore, vous serez souvent à charge à vous-même. Et, cependant nul remède, nul soulagement ne pourra vous délivrer de ces maux ou les adoucir ; mais il faudra souffrir tant que Dieu le voudra... Vous ne pouvez fuir la croix, quelque part que vous couriez ; puisque, partout où vous irez, vous vous porterez avec vous, et que vous vous trouverez toujours vous-même. Tournez-vous en haut, tournez-vous en bas ; tournez-vous au dehors, tournez-vous au dedans ; partout vous trouverez la croix, et il faut que partout vous preniez patience, si vous voulez posséder la paix intérieure et mériter la couronne éternelle. Si vous portez de bon cœur la croix, elle vous portera, et vous conduira au terme désiré où finiront vos souffrances ; mais ce n'est jamais ici-bas. Si vous la portez à regret, vous vous faites un fardeau, et vous vous chargez davantage ; et, cependant il faut que vous la portiez. Si vous rejetez une croix, vous en trouverez assurément une autre et peut-être plus pesante. Croyez-vous éviter ce que nul mortel n'a pu fuir ?... Vous vous trompez ; vous vous trompez, si vous cherchez autre chose que des peines à souffrir ; car cette vie mortelle est pleine de misère et de tous côtés marquée de croix... Préparez-vous donc à supporter beaucoup de traverses et

toutes sortes d'incommodités dans cette vie misérable. Car il n'en sera pas autrement pour vous, partout où vous serez; et, certes! vous en trouverez, en quelque lieu que vous vous cachiez... Quand vous en serez venu à trouver la tribulation douce, et à la goûter, pour l'amour de Jésus-Christ, alors estimez-vous heureux, parce que vous avez trouvé le paradis sur la terre. Tant que la souffrance vous sera pénible et que vous chercherez à la fuir, vous serez malheureux; et, la tribulation que vous fuyez vous suivra partout. Si vous vous appliquez à ce que vous devez être, c'est-à-dire à souffrir et à mourir, vous serez bientôt soulagé, et vous trouverez la paix... S'il y avait eu quelque chose de meilleur et de plus utile au salut des hommes que de souffrir, Jésus-Christ, sans doute, nous l'eût enseigné par ses paroles et par son exemple. Donc, tout lu et médité, voici notre conclusion dernière : « Il nous faut passer par beaucoup de tribulations pour entrer dans le royaume de Dieu. (Act. xiv, 21). *(Imitation de Jésus-Christ*, ii, ch. xii). [1]

1. *Paroles Sévères*, appendice, pp. 456 et suiv.





CHAPITRE VIII

De la Purification active et passive.

I. Sens des termes purification active et passive.

Au nombre des exercices préparatoires à la contemplation, il y a différentes purifications par lesquelles l'âme doit passer. Ces purifications sont *actives* ou *passives*. Les premières appartiennent à la préparation éloignée de l'âme appelée aux dons les plus sublimes de la contemplation. On les appelle *actives*, parce qu'elles sont l'œuvre du travail de l'âme elle-même, aidée par la grâce de Dieu, et aussi pour les distinguer des *purifications passives*. Ces dernières sont les moyens extraordinaires que Dieu emploie pour purifier l'âme de ses taches, et la préparer prochainement, ou immédiatement, à ces grâces exceptionnelles de l'ordre surnaturel. Quant aux pieux efforts, aux mortifications, aux travaux et aux épreuves, par lesquels l'âme, appuyée sur la grâce de Dieu, travaille à se réformer elle-même, en même temps qu'à réformer le

corps, le cœur, et tout l'appétit sensible, et par lesquels aussi elle se prépare à la contemplation des choses célestes, tout cela est compris sous la dénomination de purifications actives.

Mais quoi que l'âme fasse pour se préparer à la contemplation, toutes ses mortifications et tous ses labeurs ne suffiront pas. C'est là l'œuvre de la droite du Tout-Puissant, et cette œuvre, Dieu ne la mène à bonne fin que par les purifications *passives,* comme les appelle le langage de la Mystique. Ces purifications passives consistent dans une somme d'aridités, de tentations, et d'autres épreuves externes ou internes, que Dieu, par une providence toute particulière, envoie à l'âme; et cela, dans le but, par ce moyen violent, de soumettre les appétits rebelles à la raison, de corriger les habitudes vicieuses et les imperfections, de telle sorte que l'âme, ainsi éprouvée et purifiée, soit suffisamment préparée aux influences des célestes contemplations. De même que l'âme imparfaite doit, avant d'être admise au ciel, passer par les peines du purgatoire et se purifier de ses moindres taches, ainsi, sur la terre, il faut pareillement que l'âme, avant de jouir de la vision contemplative, passe par les épreuves des purgations ou purifications passives. [1]

Nous renvoyons plus tard l'étude et l'explication de ces purifications passives. Pour le moment, nous arrêterons notre attention sur les purifications actives, que les mystiques, selon les remarques de l'abbé Lejeune, partagent en quatre catégories, chacune communiquant à l'âme une sorte de pureté, à savoir, la pureté de *conscience,* la pureté du *cœur,* la pureté de l'*esprit,* et la pureté d'*action.* A chacun de ces titres nous consacrerons quelques réflexions, en traitant

1. Voss, *Compend. Scaramelli,* p. 162.

chaque sujet à part, et, autant que possible, sans les confondre.

2. LES NUITS SOMBRES, D'APRÈS SAINT JEAN DE LA CROIX.

Dans les œuvres de saint Jean de la Croix, ces purifications s'appellent des *nuits*. Suivant le plan de cette doctrine, l'âme, avant d'atteindre la divine lumière de l'union parfaite, doit passer par une nuit obscure; ou, pour mieux dire, l'âme passe par deux nuits principales. Le saint explique pourquoi il emploie cette expression de *nuit* : « Le passage, dit-il, par où l'âme va à l'union divine est appelé nuit obscure pour trois raisons. La première se prend du terme d'où l'âme s'éloigne pour s'approcher de son Dieu; elle doit priver ses passions de la satisfaction des choses qui sont en sa possession; ce qu'elle ne peut faire qu'en y renonçant, et ce renoncement est une espèce de nuit à l'égard des passions et des sens de l'homme. La seconde vient du moyen ou du chemin par lequel l'âme tend à cette union : ce chemin est la foi, qui paraît obscure à notre esprit, comme la nuit paraît obscure à nos yeux. La troisième se tire du terme où l'âme prétend arriver, et qui n'est autre que Dieu; et, parce que Dieu est infiniment au-dessus des créatures, on peut dire qu'il est une nuit obscure à l'âme pendant cette vie. Celui donc qui aspire à s'unir à Dieu, doit passer par ces trois nuits... Il faut néanmoins remarquer que ces trois nuits ne sont, à proprement parler, qu'une nuit divisée en trois parties. On compare la première nuit, qui est celle des sens, à la première partie de la nuit naturelle qui nous dérobe la vue des objets visibles; la seconde, qui est la nuit de la foi, est semblable au minuit, où on ne voit rien; la troisième, qui est Dieu, est comme la dernière partie de la nuit, ou

pour mieux dire, comme l'aurore, à laquelle la lumière du soleil succède immédiatement. » [1]

Dans le chapitre suivant il donne une autre explication du terme de *nuit* qu'il a choisi, et l'applique à chacune des purifications auxquelles l'âme est soumise. « Nous appelons nuit, en cet endroit, dit-il, la privation du plaisir dont les passions sont privées en toutes choses; car, comme la nuit naturelle est la privation de la lumière et des objets visibles, de sorte que les yeux ne peuvent les voir, de même on peut donner le nom de nuit à la mortification des passions. Car, lorsque l'âme se prive en toutes choses des plaisirs que les passions recherchent, on peut dire qu'elle demeure dans la nuit, et qu'elle est dépouillée de tout ce qui peut la soutenir; ou, pour rendre cette vérité plus claire, de même que les yeux se repaissent de la lumière du jour et des objets qu'elle leur découvre, et que le défaut de cette lumière les empêche d'en jouir; de même l'âme, en laissant libre carrière à ses passions, se nourrit des choses que lui fait goûter l'appétit sensitif. Mais, lorsqu'elle mortifie ses passions, l'âme, ne recevant plus d'aliments des créatures, est remplie d'obscurité, et ne voit plus les objets que lui présentaient les passions.

« Nous pouvons, pour mieux nous faire entendre cette matière, passer en revue les diverses facultés sensitives. Que l'âme, par exemple, se soustraie aux objets qui peuvent plaire à l'ouïe, elle se prive de ce qui regarde ce sens. Privation semblable, si elle ferme les yeux à ce qui peut les réjouir. De même pour le toucher, le goût, l'odorat; de sorte que quand l'âme mortifie ses passions, en renonçant au plaisir que lui donnent les créatures, elle est dans une profonde

1. *La Montée du Mont-Carmel*, ch. XI.

nuit, c'est-à-dire, dans une entière privation par rapport aux choses créées...

« Nous disons que la pauvreté à laquelle se réduit l'âme est une nuit obscure. Non pas qu'en réalité les créatures lui manquent, puisqu'elle n'en est point privée lorsqu'elle les recherche, mais nous parlons de la pauveté d'esprit, c'est-à-dire de la privation du plaisir que procurent les choses passagères, parce que cette privation établit l'âme dans un vide parfait et dans une parfaite liberté; les biens de la terre ne l'occupent pas, ne sollicitent point son amour, ne peuvent avoir aucune entrée en son cœur, ni lui causer aucun préjudice. Ce qui lui nuit seulement, c'est de les désirer et de les vouloir. Voilà la première nuit qui enveloppe la partie inférieure de l'âme. » [1]

3. CE QU'ON ENTEND PAR LA PURETÉ DE CONSCIENCE.

Par la pureté de conscience on entend cette disposition de l'âme qui exclut tout péché véniel commis de propos délibéré et toute affection au moindre péché véniel. Ce n'est pas à dire que, de temps à autre, l'âme ne tombera pas dans le péché véniel; mais, elle doit être dans la disposition habituelle de n'en pas commettre un seul volontairement, de se repentir aussitôt qu'elle aura eu le malheur de tomber dans l'une de ces fautes moins graves et d'en éviter les occasions. Nous trouvons sur ce point dans le P. Baker des passages d'une exactitude rigoureuse, je n'en citerai que deux : « S'il était nécessaire, dit-il, pour parvenir à la perfection, dans une vie contemplative, que l'âme fût à l'abri de toute faute légère, il serait impossible de l'atteindre, vu l'incurable fragilité de

1. *La Montée du Mont-Carmel*, ch. III.

notre nature, la fréquence des tentations, et l'incapacité de l'âme à se tenir constamment en garde contre ses propres faiblesses. Il est vrai que par suite de la persévérance dans l'oraison mentale, accompagnée de la mortification, ces fautes deviennent plus rares comme nombre, et moins graves comme nature; mais, outre que la prière et la mortification ne seront jamais assez longtemps soutenues, l'âme rencontrera fréquemment une occasion, une sorte de nécessité de manquer à la résistance continuelle qu'elle doit exercer contre ses inclinations perverses, et, forcément, elle sortira parfois de ces luttes plus ou moins meurtrie.

« Les péchés véniels ne sont donc pas incompatibles avec la perfection, pourvu qu'on ne les commette que par fragilité, par surprise, ou par ignorance; mais, si on les commet de propos délibéré, sciemment, habituellement, et avec affection, ils frappent l'âme d'une incapacité d'arriver à la perfection dans la prière, » etc.. Plus loin, notre auteur ajoute : « Il a également une impérieuse nécessité (à supposer qu'on tende à la perfection), de mortifier toute affection désordonnée, même pour le moindre péché véniel, ou pour une imperfection quelconque de l'âme. Ce devoir de la mortification (ou de la purification), exige que jamais volontairement ou par coutume, nous ne donnions accès dans notre intérieur à de vaines pensées, et que jamais nous ne nous permettions au dehors une parole ou un acte de vaine gloire, de vaine espérance, de vaine crainte, ou de vaine tristesse; et, tous ces sentiments sont vains dès qu'ils n'ont pas Dieu pour objet et pour fin. » [1]

Saint Jean de la Croix, dont l'expérience est sans égale en ces matières, parlant des passions volontaires, qui font

1. *Sagesse Sacrée*, pp. 204-208.

tant de mal à l'âme, s'exprime ainsi : « L'âme ne peut parvenir à une parfaite union avec son Créateur, avant qu'elle se soit dégagée de toutes les passions volontaires qui la portent ou au péché mortel, ou au péché véniel, ou aux moindres imperfections. La raison en est que l'état d'union divine consiste en ce que la volonté de l'âme soit toute transformée en la volonté de Dieu, de sorte que la volonté de Dieu soit le seul principe et le seul motif qui la fassent agir en toutes choses, comme si la volonté de Dieu et la volonté de l'âme n'étaient qu'une volonté. Or, cette transformation est nécessaire, car, sans elle, l'âme pourrait avoir du penchant pour des imperfections qui déplairaient au Seigneur; puisqu'elle voudrait des choses qu'il ne voudrait pas.

« Quand je dis que l'âme doit se défaire des passions volontaires qui l'engagent dans les plus petites imperfections, je parle de celles à qui elle consent sciemment; car, pour les imperfections qu'elle ne connaît pas, elle en commettra infailliblement par surprise ou par inconsidération; elle fera même quelques péchés légers, puisque *le juste tombe sept fois*, [1] c'est-à-dire quelquefois. Mais comme ces fautes lui échappent contre sa volonté et par suite de cette fragilité dont la nature humaine ne peut être exempte que par miracle, elles ne lui nuisent pas comme les imperfections connues, volontaires et habituelles.

« Car lorsque l'âme a contracté de mauvaises habitudes, les imperfections qui en naissent sont des empêchements très certains de l'union avec Dieu et même de la perfection chrétienne, parce que l'âme demeure liée par les chaînes de l'habitude à la créature et au vice. Ces imperfections

1. Prov. XXIV, 16.

habituelles sont, par exemple, la démangeaison de parler, l'attachement si léger soit-il à une personne, à un vêtement, à un livre, à une chambre, à tel genre de nourriture, à telle manière de converser, au petit plaisir qu'on prend à certaines choses, comme de prêter l'oreille à ce qu'on rapporte, et autres choses semblables. Au reste, quelque petites que soient ces imperfections, elles empêchent absolument l'âme de devenir parfaite ; parce que, comme il n'importe que le fil dont on attache un oiseau soit épais ou menu, puisqu'il l'empêche également de s'envoler, de même il est indifférent qu'une imperfection soit grande ou petite, puisqu'elle empêche également l'âme de voler à la perfection et à l'union avec Dieu. A la vérité, il est plus facile de rompre un fil bien menu qu'un fil fort gros ; mais, si l'oiseau de fait ne le rompt pas, sa condition n'en est pas meilleure ; de même il est plus aisé de rompre les liens d'une légère imperfection, qu'un attachement considérable, mais si l'âme ne les rompt pas, elle n'en est pas plus libre pour voler vers Dieu, quoique d'ailleurs elle fasse éclater de grandes vertus. Ces attaches, qui paraissent si faibles, ressemblent à ce petit poisson de mer qui arrête, d'après quelques auteurs, les plus gros navires ; elles interrompent de même la course de l'âme qui tend à s'unir à son Créateur. » [1]

4. CE QU'ON ENTEND PAR LA PURETÉ DU CŒUR.

Par la pureté du cœur, nous entendons ici cet affranchissement total des créatures, non pas seulement l'affranchissement de toute attache coupable, mais aussi de cette affection

1. *Montée du Mont-Carmel*, ch. XI.

même innocente qui partage avec les créatures le cœur qui ne devrait être qu'à Dieu seul. Nous parlons ici du cœur, comme du symbole de nos affections, et surtout du symbole de l'amour. Par conséquent, plus le cœur est détaché de l'amour des créatures et à l'abri des troubles et des intrigues de l'affection naturelle, plus il est possible de le donner complètement à Dieu. Un cœur partagé ne peut pas aspirer à la contemplation. Qui dit contemplation, dit suave et entier repos du cœur et de l'esprit en Dieu. Or, il est impossible que le cœur se repose en Dieu, s'il est enchaîné par des affections terrestres, suivant la parole divine : « Où est votre trésor, là aussi est votre cœur. » Il ne me semble pas que ce qu'on peut dire de la pureté du cœur ne doive se dire avec une égale vérité de la pureté de conscience. Il ne serait même pas nécessaire de s'étendre là-dessus, puisque c'est une seule et même chose. S'il y a quelque différence, c'est dans la manière de traiter les deux sujets et suivant le point de vue auquel on se place.

Aussi pouvons-nous appliquer à la pureté du cœur comme à la pureté de conscience les instructions et les réflexions que nous allons emprunter à saint Jean de la Croix. Que l'on parle du cœur ou de la conscience, il s'agit de la purification de l'âme par le détachement des créatures : « C'est pourquoi, dit ce grand Maître, on ne peut voir sans compassion certaines personnes chargées des richesses de la grâce, de la vertu et des bonnes œuvres, et qui n'arrivent jamais au port d'une parfaite union avec Dieu, parce qu'elles n'ont pas le courage de se détacher d'une petite satisfaction des sens, d'une amitié trop naturelle, de quelque bagatelle de cette nature, bien qu'avec le secours de Dieu, elles aient brisé les chaînes del'orgueil, de la sensualité, des vices grossiers, des péchés graves.

« Mais, ce qui est pire, loin d'avancer en la perfection, elles reculent et perdent ce qu'elles ont acquis avec beaucoup de travail; car il est certain que ne point faire de progrès dans la vie spirituelle en se surmontant soi-même, c'est retourner en arrière; et ne pas faire de nouveaux profits, c'est souffrir la perte de ses anciennes possessions, comme Notre-Seigneur nous l'insinue, quand il dit que « quiconque ne ramasse pas avec lui, dissipe. »[1] Quand un vase est plein de liqueur, il suffit de la moindre fente, si on ne la bouche, pour la faire couler jusqu'à la dernière goutte; de même si l'âme qui est remplie de la précieuse liqueur des vertus et des grâces, ne ferme l'ouverture qu'une légère imperfection fait dans son cœur, cette liqueur en sort petit à petit, et s'évapore entièrement. Ainsi la négligence qu'elle apporte à se garantir des petites imperfections, la jette dans de grands désordres, suivant la doctrine de l'Ecclésiastique qui nous assure que celui qui « méprise les petites choses déchoit peu à peu, et qu'une étincelle augmente le feu et fait un grand incendie. »[2] Une première imperfection, quoique légère, produit le même effet dans une âme qui ne prend pas la peine de la corriger. Elle en attire une seconde et puis une troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elle l'ait tout à fait plongée dans un abîme de dérèglements. Aussi, en avons-nous vu plusieurs à qui Dieu avait inspiré une extrême aversion des créatures, et qui néanmoins s'étant engagés, sous prétexte d'une bonne œuvre à faire, dans des amitiés et des conversations humaines, ont perdu insensiblement l'esprit de Dieu, le goût de la sainte solitude, les consolations intérieures, l'exactitude et la constance dans les exercices spirituels, et, roulant de chûte en chûte, se sont précipités enfin à leur dernière ruine. Ces

1. S. Mat. xii, 30. 2. Eccl. xix, 1 et xi, 34.

malheurs, au reste, ne leur sont arrivés que parce qu'ils n'ont ni éteint d'abord le feu de leur passion, ni conservé dans leur retraite la pureté que Dieu demandait d'eux. » [1]

Le cœur étant le symbole de l'amour, il s'ensuit que, lorsque nous parlons de le purifier, cela signifie que l'amour du cœur doit être pur et saint. L'amour, nous dit-on, est au fond de toutes les autres passions, et l'amour naturel est la source de maux innombrables. Suivant le P. Baker, le remède aux désordres qui sont le résultat de l'amour naturel et déréglé des créatures, « est dans un principe nouveau et divin, dans un principe opposé, fortement imprimé dans notre cœur, qui nous fera prendre en aversion ce faux semblant de bonheur que l'amour de soi nous montre et nous promet dans les créatures ; principe qui portera nos vues sur notre première et unique fin, sur Dieu, et qui ne saurait être autre que la charité divine, l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit. Cette charité est l'antidote universel qui peut corriger tous nos travers, qui produira en nous, relativement à notre véritable fin, des effets pareils à ceux qu'engendre l'amour de soi à l'égard d'une fin fausse et trompeuse. L'amour de Dieu élève et, au besoin, absorbe toutes les autres passions : il excite notre haine contre nos négligences et nos ingratitudes, etc. ; contre le démon et le péché, contre tout ce qui entrave notre retour à Dieu, etc.. Il est la source de toutes nos bonnes actions et met en nous une inclination, un désir, une tendance, des dispositions qui nous portent à l'union avec Dieu : la conséquence de cet amour sera de nous faire régler toutes nos actions de telle sorte que toutes auront pour unique but le souverain Maître. C'est pourquoi saint Paul met au compte de la charité les actes de toutes les autres

1. *Montée du Mont-Carmel*, ch. XI.

vertus : « La charité, dit-il, est patiente; elle est douce et bienfaisante; la charité n'est point envieuse; elle n'est point téméraire et précipitée; elle ne s'enfle point, etc.. » [1]

5. CE QUE LA PURETÉ DE L'ESPRIT COMPREND :

La pureté d'esprit, selon l'abbé Lejeune, comprend deux choses : la *purification de l'imagination* et la *purification de la mémoire.* Cette double purification s'opère par elle ou s'effectue en elle, par la modération et le contrôle de l'imagination et de la mémoire, de telle sorte que ces facultés ne se laissent pas envahir par les futiles images d'objets inutiles ou dangereux.

(1) La purification de l'imagination.

Cette purification se produit d'abord par l'action de la volonté sur l'imagination; il faut que la volonté ait assez d'empire pour empêcher les divagations de cette faculté, pour en bannir toutes les représentations et toutes les images vaines, profanes et ridicules. On peut comparer l'imagination à une salle décorée de peintures ; on y voit de nombreuses représentations de sujets divers : les uns légers et profanes, les autres ridicules, monstrueux et difformes. L'homme s'amuse à tracer ces figures ; il prend plaisir à les regarder, et trouvant certains charmes à ce spectacle, il en conçoit souvent des pensées et des désirs coupables. Il en arrive à ce que les auteurs appellent la *délectation morose,* à cette délectation continue qui se traîne en quelque sorte dans les jouissances de la chair, selon l'expression de Dupont, dans les projets de vengeance, d'ambition, d'avarice, l'imagination

1. *Sagesse Sacrée*, p. 244.

aimant à se repaître de ces choses comme si elles étaient présentes. Il va de soi, et il suffit d'un peu de bon sens pour le comprendre, que l'âme, troublée et distraite par des images et des objets de ce genre, n'est point faite pour la récollection et le repos en Dieu. Ainsi parle Dupont sur les dangers de l'imagination. Mais ce n'est pas précisément de ces imaginations coupables que nous voulons parler, lorsque nous cherchons à expliquer ce qu'on entend par la purification de cette faculté. Nous devons aller plus loin. La violence de l'imagination exagère nos souffrances. Le P. Tyrrell dit avec raison : « Souffrir serait chose assez désirable, si ce n'était la réflexión (je dirais plutôt l'imagination), qui grossit la souffrance, en groupe les diverses tortures en un seul faisceau de douleurs ; fait revivre les tourments du passé, en montre même dans l'avenir, afin de faire peser tout ce poids accablant sur le présent, et ainsi nous abreuve d'angoisses, dont les neuf dixièmes sont purement imaginaires. »

Le pieux Blosius nous apprend comment nous devons envisager les mouvements et les imaginations involontaires, et nous indique quelle doit être notre ligne de conduite dans ces circonstances : « Quelquefois, dit-il, les âmes même les plus parfaites éprouveront, dans leur nature inférieure ou dans leurs sens charnels, des mouvements désordonnés absolument contraires à la raison et à la volonté. C'est un accès passager dans la nature inférieure pendant que l'homme supérieur reste dans le calme et le repos. Ces mouvements se présentent, mais ne plaisent point à la volonté : que l'âme ne se figure pas pour cela que la grâce de Dieu l'a abandonnée. Car il arrive souvent que Dieu pourvoit au salut de ses élus par des moyens que celui qui en est l'objet se figure contraires à sa sanctification. C'est ainsi qu'il permet parfois ces terribles et infernales tentations qui sont pour l'âme un

objet d'horreur. Au milieu de ces épreuves involontaires l'âme pieuse se résignera au bon plaisir de Dieu, s'attachera plus fortement à Dieu, se réfugiera dans la partie supérieure de son âme, n'omettra aucune de ses bonnes œuvres, non plus que la sainte communion; car tant qu'elle refuse son consentement, elle ne subit de tout cela aucun dommage. L'imagination peut être assiégée de blasphèmes, d'autres folies non moins absurdes, de toutes sortes de suggestions de la part de l'esprit du mal ; il lui semblera même parfois qu'elles empruntent la voix humaine pour lui parler. Que l'âme ne s'en trouble pas plus que si elle entendait le bourdonnement d'un essaim de mouches; qu'elle se tourne vers Dieu. Si elles deviennent trop fortes, trop violentes, qu'elle se munisse du signe de la croix, qu'elle contemple la Passion du Sauveur, et qu'elle s'écrie : « Gardez mon cœur pur de toute souillure, afin que je ne sois point confondu. » [1]

(2) La purification de la mémoire.

La purification de l'esprit comprend aussi le contrôle que la volonté doit exercer sur la mémoire. On nous dit que le rôle de la mémoire dans la vie spirituelle est d'une importance capitale. Cette faculté, suivant la bonne ou mauvaise direction qu'on lui donne, comme aussi suivant la soumission qu'on lui impose ou la liberté qu'on lui laisse, peu devenir pour l'âme la source d'un grand bien ou d'un grand mal. La mémoire est en quelque sorte le réservoir du bien et du mal, et l'un ou l'autre peuvent s'en échapper à chaque instant : le bien pour aider l'âme dans son ascension vers Dieu, le mal pour entraver ses progrès et paralyser ses efforts. Par suite

1. Blosius, appendice de Mgr Ullathorne, *La Patience Chrétienne*, liv. viii, p. 154.

du péché originel, là mémoire, comme les autres puissances de l'âme, reste faible et exposée à de nombreuses défaillances; elle retient plus aisément les souvenirs vains et dangereux que les utiles et saintes pensées. Il ne nous appartient pas de rendre compte de ce phénomène; mais l'expérience est là pour nous apprendre qu'il en est malheureusement ainsi. Les images et les vues qui troublent nos sens sont représentées et tenues en réserve dans ce coin de l'âme, qui reçoit les injures, garde les ressentiments, les aigreurs, et les fait revivre en un moment. Il est donc nécessaire de purifier la mémoire de tous ces souvenirs dangereux, ou de leur imposer le contrôle de la volonté; car, si ces souvenirs restent vivants dans l'âme, il n'y aura plus place pour la méditation des perfections de Dieu, des souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et des autres objets de la contemplation divine.

Cette purification implique la suppression de toute préoccupation excessive de l'esprit au sujet des choses temporelles, de toute inquiétude relativement à l'avenir, et à tout ce qui est de nature à troubler le paix de l'âme et la conscience.

« Défiez-vous de l'inquiétude, dit Monseigneur Ullathorne; la seule prononciation de ces mots — inquiétude, anxiété — a quelque chose de pénible. Après le péché, je ne vois rien qui trouble autant l'esprit, resserre autant le cœur, bouleverse autant l'âme, et jette tant de confusion dans le jugement. L'anxiété est le malaise et le trouble de l'esprit qui nous torture par suite d'une difficulté dont nous ne pouvons pas voir la solution; par suite d'une incertitude qui nous tourmente à notre sujet ou au sujet d'une autre personne; ou bien encore à cause d'un événement futur qui nous laisse dans le doute. C'est plus que le malaise, plus que le trouble, plus que la sollicitude : l'anxiété ne va pas sans la crainte et

la perplexité; elle incline l'âme à la tristesse. Elle porte avec elle une influence qui paralyse, qui comprime l'âme dans les ligaments de la frayeur, de l'hésitation, du doute, tout autant de choses qui entravent et étouffent la liberté de ses facultés. Saint Grégoire applique à ce mal une expression d'une rare énergie : « Il prend l'esprit à la gorge, dit-il, et l'étrangle. » Un auteur moderne le représente comme « une terreur enveloppant toute la surface de l'âme. » [1] La purification de la mémoire emporte l'affranchissement des inquiétudes, des préoccupations exagérées de l'esprit relativement aux affaires temporelles, des vaines craintes que peut inspirer l'avenir, et de tous les soucis de ce genre par lesquels la mémoire entraîne l'esprit dans une foule de distractions, captive l'attention de l'intelligence, et empêche l'âme de se dévouer à Dieu et aux choses divines. Le moyen de parer à ce danger, c'est de continuellement occuper la mémoire d'objets spirituels et surnaturels, comme la Passion de Notre-Seigneur, la sainte Eucharistie, la bienheureuse Vierge Marie, les anges gardiens, les grâces que l'on a reçues dans le passé, aux heures de la prière, dans la sainte communion. Il est aussi fort recommandé d'avoir recours aux oraisons jaculatoires, comme remède efficace contre les distractions et les souvenirs inutiles qui troublent l'âme et ralentissent ses progrès spirituels.

Les mystiques donnent cette purification de la mémoire comme une condition indispensable de l'avancement dans la voie de la perfection, et une préparation nécessaire à la contemplation. Indépendamment de ces avantages, elle en offre d'autres immédiats dont Lejeune énumère les principaux, entre autres la protection de l'âme contre les

1. *Patience Chrétienne*, p. 128.

tentations, son affranchissement des sollicitudes et des soucis de la terre, de toutes ces préoccupations temporelles qui étouffent le bon grain ; la bonne disposition de l'âme à l'action de la grâce ; et, enfin la paix et la tranquillité. Elle détourne l'âme des pensées que suggèrent des sujets profanes, inutiles ou dangereux ; et ainsi, elle écarte les obstacles sérieux qui s'opposent si souvent aux progrès dans les voies de la perfection, et empêchent l'union avec Dieu dans l'oraison contemplative.





CHAPITRE IX

De la Purification active.

(Suite.)

I. PURETÉ D'ACTION.

La pureté d'action comprend les quatre genres de pureté qu'on signale comme les fruits et les résultats des purifications actives. C'est une qualité qu'il faut considérer non pas tant comme affectant l'action matérielle que les motifs qui l'inspirent et l'alimentent. Cette pureté consiste à agir pour Dieu et selon l'ordre de Dieu. Il n'est pas malaisé de voir que cette pureté est une préparation nécessaire à la contemplation. Celle-ci n'est pas une grâce ordinaire; elle exige plus qu'une attention commune aux motifs qui doivent inspirer nos actions, afin de les accomplir pour l'amour de Dieu, et avec une grande pureté d'intention. C'est de l'amour de Dieu que doivent procéder nos actions; cet amour doit être leur point de départ et le mobile de leur continuation.

La pureté d'action est la conséquence des trois autres, parce que nos actions seront pures dans leurs motifs, si elles procèdent de la pureté de la conscience, de la pureté du cœur, et de la pureté de l'esprit. Mais, outre ce moyen d'assurer la pureté de nos actions, on en indique quelques autres qui sont d'une efficacité immédiate. Le premier est d'apporter une vigilance et une attention toute particulière au commencement de l'action, afin qu'elle ne tire pas son principe de la passion, de l'amour-propre, ou d'une inclination purement naturelle. Dans ce cas, elle ne serait pas faite pour Dieu, mais en vue de notre propre plaisir. Il est donc important, dans l'intérêt de notre plus grande perfection, au commencement de chaque action, et principalement de chaque action importante, de renouveler notre intention, de la purifier, et de la surnaturaliser. Cet enseignement est la doctrine commune des auteurs spirituels. Au point de vue théologique, nous devons ajouter que si, le matin, nous avons soin d'offrir à Dieu nos pensées et nos actions, elles lui appartiennent; et, on peut dire qu'elles procèdent de son amour, tant que notre intention n'a pas été révoquée ou interrompue; et cela, lors même que nous ne songerions pas à renouveler fréquemment cette intention pendant la journée. Notre faiblesse et notre inconstance inspirent plus de crainte aux auteurs maîtres de la vie spirituelle qu'aux théologiens. C'est pourquoi quelques-uns d'entre eux parlent du renouvellement de l'intention comme d'une chose indispensable au commencement de chaque action, afin que celle-ci soit pure au sens dont nous avons parlé plus haut. L'intention habituelle suffit pour que l'action soit bonne, et aussi pour qu'elle soit méritoire. L'intention actuelle n'est pas toujours possible; et, conséquemment, on ne peut pas dire qu'elle soit une condition nécessaire, indispensable à la perfection ou à la pureté de l'acte. Comme second moyen

d'assurer la pureté de l'action, on conseille de renouveler l'intention de la faire pour l'amour de Dieu, de temps en temps, pendant la durée de l'action ou de l'œuvre entreprise, lorsque celle-ci est une occupation prolongée, ou tout au moins faut-il se tenir en garde contre les séductions de l'amour-propre, ou des motifs d'intérêt personnel et naturels, qui pourraient se glisser dans nos actions puisqu'il est nécessaire que ces actions soient aussi entièrement désintéressées que surnaturelles. Nombreuses, il est vrai, sont les actions qui, selon le mot de saint Paul, se commencent dans l'esprit et finissent dans la chair; ce qui veut dire que, bien souvent, on dirige ses actions vers Dieu, au début, et que, en les poursuivant, on s'écarte du bon motif, même de la fin proposée. C'est la raison qui rend la vigilance nécessaire durant le cours des actions et des œuvres qu'on entreprend; la raison pour laquelle on nous recommande de rappeler souvent à notre esprit la pensée de la présence de Dieu, et aussi la pensée que nous sommes les créatures de Dieu, que nous sommes faits pour lui seul, que de lui nous tenons toute notre activité, comme tout notre être, et enfin, que, de nous-mêmes, nous ne sommes rien et n'avons rien.

2. ÉVITER LE VICE DE LA VANITÉ.

Le vice particulier qui apporte le trouble et le manque de pureté dans nos actions est la vanité. Nous devons donc lutter contre ce désordre, qu'il provienne de circonstances qui nous sont étrangères ou de notre propre intérieur. La vanité qui vient du dehors, consiste dans le désir déréglé de l'estime des hommes, de leur affection, ainsi que dans la soif des approbations, des louanges, de l'admiration, toutes choses qui ne peuvent que vicier nos meilleures actions et rendre inutiles des œuvres qui seraient autrement des plus

méritoires et qui ne le sont qu'en apparence. La vanité qui vient du dedans est subtile et par conséquent très dangereuse. L'abbé Lejeune l'appelle l'orgueil de la comparaison, parce que ce vice nous porte à nous mesurer constamment à nos voisins, à nous préférer à eux, à nous glorifier de notre supériorité; ou bien, si notre infériorité est trop évidente, la vanité alors excite en nous la tristesse, la susceptibilité, la jalousie et les manquements à la charité. On ne saurait imaginer rien de plus opposé à la contemplation que ces deux sortes de vanité. Il y a une incompatibilité absolue entre la vanité et la contemplation, et cette forme d'oraison ne trouvera jamais place dans une âme infectée de ce vice. Rien de plus évident que ce principe, et voilà pourquoi les mystiques insistent tant sur la nécessité de l'humilité comme préparation à ce don de Dieu si grand et si extraordinaire. « Quiconque, dit l'auteur de l'*Échelle de la Perfection*, se dispose à servir Dieu par une vie contemplative sans cette vertu de l'humilité qui doit être profondément ancrée dans sa volonté aussi bien que dans les sentiments de son cœur, ne fera que chanceler le long du chemin, et n'arrivera jamais à cette faveur. Plus il cherchera à s'élever par les pénitences corporelles et par la pratique des autres vertus, plus sa chute sera profonde, s'il n'a pas l'humilité. Car, pour parler comme saint Grégoire, « celui qui ne peut pas en arriver au complet mépris de soi, n'a pas encore fait l'heureuse découverte de l'humble sagesse de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » [1]

3. L'EXAMEN DE CONSCIENCE.

Pour nous aider à parfaire en nous ces différentes sortes de purifications dont nous avons parlé, il est important de nous

1. *Échelle de la Perfection*, p. 28.

rappeler qu'il est nécessaire de nous rendre, chaque jour, un compte rigoureux de nos dispositions et de nos fautes par un sérieux examen de conscience. Cet examen est un moyen très efficace d'accomplir la purification de l'âme. Il est donc à propos de rappeler quelques conseils et directions que donnent sur ce point les guides spirituels les plus recommandables par leur prudence et leur expérience en ces matières.

Tous les auteurs insistent sur la nécessité de cet examen ; mais, exagérer cet exercice pourrait être aussi nuisible au point de vue spirituel qu'au point de vue de la santé physique. Par exemple, il serait dangereux pour l'âme de se livrer constamment, ou presque constamment, à l'examen de sa conscience, ou bien de donner à toutes ses prières mentales la forme d'un examen de conscience, si ce n'est quand il s'agit de se préparer à la confession. Les personnes qui débutent dans la voie de la perfection, celles qui sont insouciantes, ou victimes de nombreux défauts retarderaient sérieusement, si elles négligeaient cet exercice, leurs progrès dans la vertu, et se maintiendraient par là dans une condition peu favorable au don de la contemplation, puisqu'elles ne chercheraient pas à écarter les obstacles qui s'opposent à leur marche en avant. Il est donc important de consacrer chaque jour quelques instants à cet examen; il devra porter, non seulement sur les fautes proprement dites, mais aussi sur les imperfections, sur les tendances et les inclinations les plus secrètes. Par là, nous nous connaîtrons nous-mêmes, nous connaîtrons nos faiblesses; nous nous rendrons capables de corriger nos défauts en prenant chaque jour des résolutions contraires, et avec l'aide de la grâce que nous obtiendrons par la prière, grâce de persévérance jusqu'à la fin, nous travaillerons continuellement à l'amendement de notre vie.

S'il s'agit d'âmes scrupuleuses, on demande que l'examen, pour être salutaire, soit l'œuvre du cœur plutôt que de la tête et qu'il tende à renouveler la confiance en Dieu, à fortifier les bonnes résolutions, et non à donner lieu aux inquiétudes et au découragement. Qu'il soit court, limité à un temps déterminé, et qu'il ne soit jamais prolongé d'une manière indéfinie. On rencontre des âmes qui ne peuvent pas tourner leurs regards vers Dieu sans se plonger immédiatement dans cet examen : nous sommes bien prévenus que cette tendance est désastreuse, qu'elle est de nature à détruire l'esprit de prière, et avec l'esprit de prière le développement de la vie spirituelle. En tous cas, l'examen doit se terminer par un acte de repentir et de regret sur nos péchés et nos défauts, et par la résolution ferme, sérieuse, mais calme, de continuer à travailler à notre amendement.

Lejeune, résumant le premier livre de la *Nuit Obscure,* de saint Jean de la Croix, nous dit qu'on peut trouver, dans le douzième chapitre, une lecture qui sera utile à tous ceux qui désirent sérieusement faire des progrès par l'examen de conscience. Dans ce chapitre, saint Jean de la Croix attribue tous les défauts et toutes les fautes des commençants aux sept péchés capitaux; puis, dans un tableau en raccourci, il montre comment les biens de l'ordre surnaturel, si précieux en soi, peuvent devenir peu profitables par suite d'un mauvais usage; et, comment nos défauts en arrivent à détourner ces biens du but qui leur était assigné. Le *moi* humain a, sur ces biens, s'ils ne sont pas gardés avec soin, la même influence que sur les biens temporels. Il peut vicier leur nature, et en faire, d'un élément de perfection, une occasion d'imperfection. Le *moi* humain attache à ces biens spirituels la même sorte d'irrégularité et de désordre qu'aux choses matérielles ; de ce désordre naît toute une série de

péchés dont l'objet est dans l'ordre spirituel ce que sont dans l'ordre matériel les péchés semblables correspondants. Ainsi, nous pouvons distinguer l'avarice *spirituelle,* la luxure *spirituelle,* la gourmandise *spirituelle,* etc.. Saint Jean de la Croix, parlant des désirs qui suffisent à causer un tort à l'âme, et des désirs qui ne sont pas mortellement coupables, dit, dans ce passage auquel renvoie Lejeune, que ces désirs sont matière à péchés véniels, à imperfections reconnues; et, ajoute-t-il, ils causent à l'âme de nombreux préjudices positifs et négatifs. Il fait mention de quelques maux spécifiques appartenant aux vices particuliers de sensualité, d'avarice, de vaine gloire, de gourmandise, qu'ils engendrent, aussi bien que les maux communs aux autres vices. Ainsi, d'après ce maître éminent, le résultat principal et propre de la sensualité, est la souillure du corps et de l'âme; le résultat principal et direct de l'avarice, est le trouble; les ténèbres et l'aveuglement sont l'effet immédiat de la vaine gloire; la conséquence première et directe de la gourmandise, est la faiblesse en tout ce qui est du ressort de la vertu. Avec le texte de la *Montée du Mont-Carmel,* sous les yeux, j'ai de la peine à voir que le Saint restreigne son enseignement à l'avarice *spirituelle,* au luxe *spirituel,* etc., comme l'indique Lejeune. Mais, quoiqu'il en soit de cette restriction, je peux constater avec lui que ces vices sont compris dans ceux qu'il nomme, lors même que les vices plus grossiers du même genre ne sont pas exclus. La leçon à retenir, le point à démontrer, n'en sont pas moins une seule et même chose, que l'auteur s'efforce d'inculquer, et que voici : les péchés spirituels offrent autant et d'aussi grands dangers que les fautes plus grossières qui frappent le regard ; et, dans notre examen, nous avons à pénétrer jusque dans les replis les plus secrets de notre âme, pour y découvrir quel usage nous

avons fait des biens surnaturels et des faveurs célestes, aussi bien que des avantages naturels, et pour voir si nous permettons au *moi* et à nos penchants naturels, de nous entraîner, sur ce point, dans une fausse direction et dans la voie des abus.

4. QU'IL NE FAUT PAS TROP S'OCCUPER DE SOI.

Nous avons vu les motifs et la nécessité de l'examen de conscience. Qu'il me soit permis d'ajouter quelques avis propres à nous mettre en garde contre une pratique trop fréquente, qui consiste à s'occuper excessivement de soi, de recherches exagérées sur son passé, même s'il s'agit des affaires de la conscience. Je suis heureux de trouver tout ce qu'il est important de dire sur ce sujet, exposé en termes aussi clairs que bien choisis par Mgr Ullathorne, dont l'enseignement et l'autorité ne peuvent que nous inspirer une pleine et entière confiance.

« On peut admettre comme un axiome, dit-il, que tout ce qui favorise l'égoïsme dispose l'âme à la tristesse. Il y a une habitude de recherches trop minutieuses sur soi-même, à laquelle se laissent aller de nombreuses personnes d'ailleurs bien intentionnées, mais qui est désastreuse pour l'esprit de religion, le joyeux entrain et la générosité. Se connaître soi-même est une chose inappréciable ; cependant, il est vrai aussi qu'on n'arrive pas à cette connaissance en fouillant ses propres ténèbres, mais en s'étudiant tel qu'on est à la lumière divine. Nous n'apprendrons jamais bien ce que nous sommes en nous appesantissant sur nos troubles personnels, et en les augmentant par une attention trop prolongée ; mais plutôt en élevant notre esprit au-dessus de nos troubles, et en fixant nos regards sur la bonté de Dieu, lorsque cette divine

bonté voudra bien nous apprendre ce que nous sommes en nous amenant à nous comparer avec Dieu lui-même. Lorsque nous ne considérons que nous, et que nous immobilisons nos regards sur nous, sans tenir compte des vues de Dieu, la vérité nous reste cachée; nous n'éprouvons que découragement. Les âmes qui en sont là, s'attachent à elles-mêmes, découragées, attristées, écœurées; les yeux fixés sur la poitrine, elles ne voient qu'elles-mêmes, et elles se voient dans le vide le plus complet : ce n'est qu'en regardant Dieu qu'elles peuvent se voir réellement et selon la vérité. « Connaissez-vous vous-même, dit sainte Catherine de Sienne, non pas en vous, mais en Dieu, et Dieu en vous ; » alors vous saurez ce que vous êtes aux yeux de Dieu.

« S'occuper avec une grande anxiété de soi engendre une haute idée du *moi*, ce qui donne naissance à un sentiment de sa propre personne tout à fait contraire au sentiment de Dieu. C'est donner lieu non pas à un sens vrai, mais à un sens factice, de soi-même ; sens qui provient de l'imagination, et qui nous arrête alternativement sur une vaine complaisance en nous-mêmes et sur nos misères, au lieu de porter nos regards vers Dieu pour y chercher le remède. Ces âmes dont nous parlons, ne s'attacheront pas de cœur à Dieu ; mais, rivées à elles-mêmes par l'amour propre, elles souffrent plus qu'elles ne se l'imaginent de tristesses plus ou moins subtiles. Elles ont peur de quitter les rives sablonneuses de leur nature, de laisser derrière elles leur sens propre, au lieu de s'élancer, à larges brassées, dans les générosités de la foi et de la confiance, qu'ouvre devant elles l'océan des miséricordes et de la bonté de Dieu.

« Ajoutons que ces recherches incessantes dans notre intérieur et dans les replis de la conscience sont aussi nuisibles au sentiment du devoir qu'à l'esprit de dévotion.

Ces inspections continuelles ne sauraient partir *du cœur vraiment bon qui, entendant la parole de Dieu, la garde, et produit des fruits en toute patience.* Ce cœur foncièrement bon n'est point égoïste; il est ouvert, aimant, patient, gai et généreux. *Cherchant, non son propre bien, mais ce qui est profitable au grand nombre,* il apporte une diligence soutenue dans l'accomplissement de tous ses devoirs pour l'amour de Dieu. Si vous vous appesantissez trop sur vous-mêmes, votre patience et votre humilité seront en défaut; il y aura des lacunes dans votre charité ; car, comment peut-on être soumis à Dieu, adhérer à Dieu, si on n'est occupé intérieurement que du sentiment de soi ? Constamment roulée sur elle-même. comme une couleuvre dans ses replis visqueux, comment l'âme pourrait-elle s'ouvrir à Dieu ou à son prochain ? Elle est trop absorbée dans ses sentiments égoïstes, pour porter vers Dieu des regards sereins, ou pour aimer d'un cœur conforme au cœur de Dieu. Alors l'âme souffre ; — elle souffre d'usure intérieure; elle souffre de dépression et de tristesse ; elle souffre d'irritation et d'impatience ; elle souffre d'un manque d'air divin qui entretienne sa respiration ; elle souffre d'inquiétude et de malaise. Mais le joyeux entrain de la charité parfaite, préférable à toutes les attaches au moi égoïste, meilleur que toutes les anxieuses recherches du moi, bien supérieur à toutes les préférences de l'amour du moi, écartera les tentations et le mal, et purgera l'imagination de toutes ses migraines malsaines. L'irritabilité qui, chez les personnes paresseuses et infatuées d'elles-mêmes, produit un désordre si fâcheux, trouvera une légitime issue dans les œuvres utiles, dans les services à rendre, et ne nuira ni à la santé du corps ni à la santé de l'âme. » [1]

1. *Patience Chrétienne*, pp. 134, 135.

Ainsi s'exprime Mgr Ullathorne. Les âmes pieuses retiendront ses paroles et les méditeront dans leur cœur. Elles leur seront une sauvegarde et un préservatif contre cette funeste habitude de trop scruter leur for intérieur, de ne se préoccuper que de leur personne, de leurs propres sentiments, de l'état et du niveau de leur spiritualité. Faisons notre examen de conscience ; et, à ce point de vue, cherchons à nous rendre compte des fautes que nous commettons chaque jour, voyons-en la cause, voyons les dispositions avec lesquelles nous renouvelons nos résolutions de changer de vie et d'avancer dans la vertu. Quant à nos bonnes actions, aux victoires que nous avons pu remporter sur nous-mêmes, ne nous y arrêtons pas trop : c'est le sage conseil qu'on nous donne, en nous avertissant que la présomption et la vanité pourraient prendre de là occasion de se glisser dans notre cœur. Quelles que soient nos bonnes œuvres, laissons-les entre les mains de Dieu, de sa divine miséricorde, et ne songeons qu'à apporter plus de ferveur, à l'avenir, à l'accomplissement de notre devoir.

5. COMMENT SE CONNAÎTRE SOI-MÊME.

Après tout ce que nous venons de dire, on peut se demander comment il est possible de se connaître soi-même, puisqu'on ne cesse de nous répéter que notre avancement spirituel dépend en général de deux choses, — la connaissance de nous-mêmes et la connaissance de Dieu. Mgr Ullathorne nous apprend le moyen de nous connaître, en rapportant le mot de sainte Catherine de Sienne : « Connaissez-vous vous-mêmes non en vous, mais vous en Dieu, et Dieu en vous. » Comment acquérir cette science ? C'est ce qu'explique très bien un vénérable religieux de l'ordre des Bénédictins, qui nous a été d'un précieux secours pour nous aider à saisir et à

exposer les secrets de la vie spirituelle et mystique. J'ai nommé le Rév. P. W. Hilton. Dans l'*Échelle de la Perfection,* parlant des moyens par lesquels un homme parvient à connaître son âme, il s'exprime ainsi : « Toute âme, dit-il, qui veut connaître les choses spirituelles, a besoin avant tout de se connaître elle-même. Elle ne peut pas acquérir la connaissance d'une chose qui lui est supérieure, si elle ne se connaît pas elle-même. Or, l'âme possède cette connaissance, lorsque, repliée en elle-même et séparée de la vue de toutes les choses terrestres, affranchie de l'usage des sens physiques, elle se sent absolument telle qu'elle est dans sa nature intime, — c'est-à-dire, dégagée du corps. Si, donc, vous voulez connaître et voir ce qu'est votre âme, il ne faut point chercher à l'imaginer comme vous feriez pour le corps, et entretenir à son sujet les sentiments que vous auriez, si votre corps était caché dans votre cœur, puisque c'est le cœur qui est caché et contenu dans le corps. Si vous le cherchez ainsi, vous ne le trouverez jamais. Plus vous cherchez à le découvrir et à le sentir, comme s'il était une chose corporelle, plus vous vous éloignez de lui. Car votre âme n'est pas une chose matérielle, mais une vie invisible, qui n'est point cachée ou contenue dans votre corps, comme une chose moindre est contenue ou cachée dans une plus grande ; mais elle contient elle-même le corps, elle le vivifie ; elle est beaucoup plus grande en puissance et en vertu que n'est le corps. Si donc vous voulez la trouver, faites abstraction dans vos pensées de toutes les choses corporelles, des soucis que peut occasionner votre propre corps, de tous vos sens, autant que vous le pourrez ; attachez-vous uniquement à la pensée d'une âme raisonnable et spirituelle. Lorsque vous fixez votre pensée sur une vertu, pour mieux la connaître, que ce soit la justice, l'humilité, ou toute autre vertu, même alors habituez-vous à considérer votre âme comme une vie immortelle et

invisible, qui a en elle-même la puissance de connaître la vérité souveraine, et d'aimer le souverain bien, qui est Dieu. Quand vous serez pénétré de ces sentiments, alors, oui, vous avez une idée de ce que vous êtes réellement. Ne vous cherchez pas ailleurs; car plus vous apporterez d'énergie et de lumière dans vos réflexions sur la nature et le prix d'une âme raisonnable et de ses opérations, plus intimement vous vous verrez vous-même.

« Il est dur pour une âme qui est ignorante, d'avoir constamment devant elle cette vue et cette connaissance d'elle-même, de la nature angélique, ou de Dieu. Elle en vient aussitôt à s'imaginer une forme matérielle, et à se figurer que, par cette forme, elle parviendra à se voir elle-même, à voir Dieu, et les choses spirituelles. Il n'est pas possible qu'il en soit ainsi; car toutes les choses spirituelles ne se voient et ne se connaissent que par l'intelligence de l'âme, et non par l'imagination. De même que l'âme perçoit par son entendement que la vertu de justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû; ainsi également, et de la même manière, l'âme se voit par l'intelligence.

« Je ne dis pas, néanmoins, que l'âme devra s'arrêter à cette connaissance; mais il faut que par elle, elle s'élève à une connaissance supérieure, je veux dire à celle de la nature divine. Car l'âme est comme un miroir dans lequel on doit chercher à voir Dieu spirituellement. Conséquemment, il faut avant tout trouver votre miroir, le garder bien net et bien brillant, pur de toute souillure charnelle, de toute vanité mondaine; il faut le contempler de haut, bien au-dessus de la terre, afin que vous puissiez le bien voir, et, en lui, voir aussi Notre-Seigneur. » [1]

1. *Échelle de la Perfection*, pp. 249, 250.



CHAPITRE X

Les Purifications passives.

I. SENS DES PURIFICATIONS PASSIVES.

Au commencement du chapitre VIII, nous avons donné une idée des purifications passives, en tant qu'elles sont distinctes des purifications actives. Nous avons établi que ces purifications sont l'œuvre spéciale de Dieu, qu'elles consistent dans des aridités, dans des tentations, dans des épreuves externes et internes, envoyées par Dieu pour préparer l'âme à la contemplation, et pour la purifier davantage, afin de la rendre plus digne de cette sainte union avec Dieu, qui s'effectue dans la contemplation. Dès lors que l'homme, qui est tout entier à réformer et à purifier, se compose d'une partie sensitive et d'une partie intellectuelle ou spirituelle, il faut que ces deux parties aient leurs purifications respectives. D'où la distinction entre la purification passive des sens et la purification passive de l'esprit. Nous avons à traiter de l'une et l'autre séparément.

2. LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS.

Cette purgation ou purification a pour objet matériel, ou pour champ d'action, comme le nom l'indique, la partie sensitive de la nature de l'homme, qu'on la considère au point de vue de ses affections ou de ses appréhensions. Dans la partie sensitive, se trouve une qualité affective qu'on appelle la faculté appétitive, ou de désir, et qui renferme ce que nous connaissons sous le nom d'émotions, de sentiments, ou de passions (les passions *concupiscibles* et *irascibles* des scolastiques), et les actes qui en découlent. Il y a aussi, dans cette partie, l'élément appréhensif ou cognitif, qui réside à la fois dans les sens externes et dans les sens internes. La purification passive a lieu dans ces deux parties de notre nature sensitive, qui sont comme les récipients des peines et des châtiments.

Notons-le bien toutefois : lors même que la purification des sens est distincte de la purification de l'esprit, en pratique, l'expérience est là pour l'attester, l'une ne va jamais sans l'autre. De sorte que, dans la purification des sens, on trouve toujours quelque chose de la purification de l'esprit. Pour déterminer de quel genre de purification l'âme est affligée, il est donc nécessaire de voir celle qui domine, ou celle dont les caractères sont les plus apparents. Il est rare qu'une âme soit soumise en même temps aux deux genres de purification, au même degré, dans un but exactement le même, et avec la même intensité.

La purification passive des sens, selon saint Thomas, est une aridité qui naît de l'absence de Dieu qui se retire de l'âme, de l'absence du sentiment sensible de la grâce; de sorte que l'âme s'imagine qu'il ne lui reste plus rien de

toutes ses perfections, de toutes les sources de ses bonnes œuvres; elle se figure que tout ce qu'elle fait n'est d'aucune valeur aux yeux de Dieu, bien qu'il n'en soit pas ainsi, puisqu'elle est, pendant ce temps d'épreuve, enrichie de secours plus grands de la grâce intérieure, qui la disposent à la patience, suivant les paroles du psalmiste : « Il a changé les fleuves en un désert, et les pays arrosés d'eaux en lieux dévorés par la soif. »[1] La disparition du sentiment sensible de la grâce est suivie, dans ce genre de purification, de différentes sortes d'épreuves et de souffrances : l'âme est en quelque sorte jetée dans un océan d'aridités et de ténèbres. Accablée de tristesse, courbée sous le poids de sa misère, elle est en proie à de grandes difficultés et à de terribles tourments. La cause en est que, jusque-là, elle avançait dans la voie spirituelle au milieu des faveurs et des consolations dont elle se sentait comblée, emportée, pour ainsi dire, par les vents les plus favorables dans ses progrès vers la perfection; et cela, aussi, malgré les difficultés et les épreuves ordinaires, dont elle se sentait capable de triompher avec succès et avec joie. Maintenant, hélas! elle se sent abandonnée; elle est dans la désolation. Elle se sent, il est vrai, soutenue dans sa patience, et, en réalité, fortifiée par des secours comme elle n'en a jamais reçus auparavant; mais c'est l'amertume qui a pris la place de la suavité; elle sent les épines et non les roses, les tristesses et non les douces jouissances; elle ne trouve joie et consolation pas plus dans les choses du ciel que dans celles de la terre, de sorte qu'elle demeure plongée dans les ténèbres et les ombres de la mort. Cette personne pieuse, telle que nous la supposons, a renoncé, par dévotion, à tous les plaisirs d'ici-bas, surtout à

1. Ps. cvi, 33.

ceux auxquels on ne peut goûter sans danger de pécher; et la voilà qui est privée de toutes les jouissances spirituelles, la porte lui en est fermée; elle n'a plus que l'ennui et les tentations qui l'accablent de tous côtés. Elle se sent pauvre, misérable, après avoir été riche et heureuse; elle ne trouve ni goût ni repos dans la pratique de la vertu; elle est tiède; elle est plus que tiède, elle est abandonnée de Dieu.

Cet état est une épreuve envoyée par la toute-puissance de Dieu. On la ressent comme un mal et un châtiment : Dieu en est incontestablement la cause. En un double sens il peut être la cause de ce qu'on appelle le mal du châtiment ou de la souffrance. Le châtiment, considéré comme une punition douloureuse provenant des contrariétés et des croix, vient de Dieu qui en est l'agent actif; mais, en tant qu'il consiste dans la suspension des faveurs et des grâces, il vient de Dieu, non comme d'un agent, mais comme étant le résultat du manque d'influence de ces dons si favorables à la perfection. Il appartient à Dieu et à sa volonté sainte d'accorder ou de retirer ses faveurs; et, la purification passive consiste dans le retrait de la dévotion sensible et du sentiment intérieur de la grâce divine, puis, dans l'affliction actuelle des peines sensibles et des douloureuses amertumes. On peut aussi envisager les peines et les souffrances à un double point de vue : ou elles sont des châtiments infligés pour punir les fautes passées; ou elles sont un antidote, qui a pour but non seulement la guérison des mauvaises habitudes, conséquence des transgressions antérieures; mais encore l'affermissement de la santé et de la force spirituelle. C'est ainsi qu'une personne est quelquefois punie sans qu'il y ait eu faute ou péché de sa part; mais elle ne l'est jamais sans une cause. La purification passive est donc une punition médicinale destinée à produire un bien. Elle peut être infligée sans qu'il

y ait faute, mais non sans cause et sans motif; et, son but est l'avancement dans la vertu. On pourrait comparer cette purification à la double nature des peines du purgatoire, je veux dire à la peine des sens et à la peine du dam.

3. TROIS CHOSES ÉPROUVÉES DANS LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS.

Les trois choses que l'on éprouve dans la purification des sens, sont : la fatigue, l'aridité et la désolation. Elles sont opposées aux trois bienfaits ou faveurs qui sont fréquemment le privilège des commençants dans la méditation, je veux dire : la dévotion, la suavité et la consolation.

(1) La fatigue.

La fatigue est opposée à la dévotion; c'est un dégoût pour la prière, accompagné d'un sentiment de langueur et de tristesse dans toutes les choses qui appartiennent au culte et au service de Dieu. On est las de bien faire, et triste en présence de tout ce qui touche aux choses spirituelles. Cette lassitude engendre la paresse ou en provient; toujours est-il qu'elle a son siège dans la partie sensitive de notre nature. C'est la répugnance, la révolte de la chair contre l'esprit. Nous ne parlons pas ici de la paresse qui est un péché, — de cette paresse qui fait omettre un devoir obligatoire; — mais de cette impression de paresse à laquelle l'âme résiste, dont elle triomphe, et qui, dès lors, peut devenir une occasion de mérite. Lorsqu'elle est l'effet de la purgation passive, il faut la considérer comme une punition ou une épreuve venant de Dieu. C'est ce qui donne à l'âme véritablement humble un sentiment pénible, comme si elle était rejetée de

Dieu, et la plonge dans de telles angoisses qu'elle ne ressent plus aucune inclination pour la prière, pour le bien à faire, pas plus que pour le travail.

Monseigneur Ullathorne propose à cet état de tristesse et de lassitude, deux remèdes, qui sont la prière et la patience. « Le grand remède à la tristesse, dit-il, c'est la prière. Car, comme la tristesse naît d'un attachement morbide au moi, la prière est le moyen le plus efficace de se défaire de cette confiance exagérée en soi-même et de s'arracher au moi pour se donner à Dieu, parce que la prière obtient la grâce de vaincre ce bas attachement. » « Si quelqu'un parmi nous, dit saint Jacques, est dans la tristesse, qu'il prie. » [1] Mais comme c'est dans la nature de la tristesse de détester ce remède de la prière, il faut un effort pour commencer à en faire usage; et, il faut commencer par la prière vocale, qui, à mesure que l'âme deviendra plus libre et plus dégagée d'elle-même, la conduira à l'oraison mentale.

« Il y a une sorte de patience qui, vu son inestimable valeur comme école de l'âme, demande une remarque toute particulière. Elle n'est autre chose que la puissance d'attendre. Toutes les fois que l'âme est inquiète, ou qu'elle se trouve dans un état d'hésitation et d'incertitude, elle se sent peinée, elle n'a point de repos; et, alors elle éprouve un besoin de se jeter dans l'action. Mais cette action, chez elle, est aussi dépourvue de lumière que de raison; elle ne la conduira sûrement qu'à la folie. L'âme patiente attend avec calme et tranquillité la lumière avant d'agir; par suite de son calme et de sa patience, elle ne ressent ni peine, ni inquiétude, parce qu'elle se possède et qu'elle attend la lumière; et, lorsque l'âme attend patiemment la lumière, il est sûr qu'elle lui

1. S. Jac. v, 13

viendra tôt ou tard. Les peines de l'âme nous affectent plus douloureusement que celles du corps; et, si nous nous laissons aller à l'inquiétude, ces peines deviennent des troubles qui augmentent de jour en jour indéfiniment. Mais cela n'arrive pas et ne peut pas arriver à ces âmes vraiment patientes qui, insensibles au respect humain, séntent qu'elles sont entre les mains de Dieu, qu'elles sont entourées de sa providence paternelle et que tout ce qui arrive dépend de son bon plaisir. Quand nous ne distinguons pas clairement notre voie à travers les épreuves et les difficultés, nous n'avons qu'à porter nos regards vers Dieu, dans une attente patiente; et, au moment voulu, sa lumière nous pénètrera et nous guidera. Cette attitude toute expectante, cette patience même dans la temporisation, disposeront l'âme à recevoir les lumières dont elle a besoin et la volonté à en user sagement. » [1]

Ces remèdes, que le vénéré prélat indique pour la tristesse ordinaire, peuvent avantageusement s'appliquer aux cas de lassitude et de tristesse venant de Dieu, et que sa miséricorde envoie dans la purification passive.

(2) L'aridité.

L'aridité est opposée aux douces suavités que les commençants éprouvent dans la prière et dans l'accomplissement de leurs devoirs spirituels. On l'appelle aussi stérilité et sécheresse. Cette aridité ou sécheresse se manifeste dans la partie sensitive, lorsque Dieu, voulant faire avancer une âme de l'état des commençants à un état plus parfait, fait passer ses communications de l'appétit sensitif à l'esprit, et rend ces sentiments uniquement spirituels. Ces communications spirituelles

1. *Patience Chrétienne*, pp. 136, 137.

étant d'un ordre supérieur et d'une nature telle qu'elles dépassent la capacité de la partie sensible de notre âme, doivent être considérées comme quelque chose qui est plutôt solide qu'agréable ; elles ne surabondent jamais et n'inondent point l'élément sensitif de notre nature. C'est pourquoi les sens et les sentiments n'éprouvent en quelque sorte que vide et sécheresse, tandis que l'esprit jouit de la fraîcheur d'une saine nourriture. L'esprit lui-même, au début, n'a aucun goût, aucun attrait pour ces communications; elles lui inspirent répugnance et lassitude, par suite du changement soudain qu'il constate. Il a été accoutumé aux impressions sensibles ; celles-ci ayant pris fin, l'âme ne se sent plus assez forte, assez parfaite ou assez pure, pour apprécier les émotions purement spirituelles, s'il est permis de s'exprimer ainsi. L'aridité naît de ce fait, que l'effet sensible des communications divines a été perdu ou retiré; l'âme alors n'est pas encore en état de jouir de l'aliment purement spirituel, qui lui est donné pour la disposer à de plus hautes faveurs et à une plus grande perfection. Tels étaient, au désert, les Israélites, qui de prime abord, n'aimaient pas cette légère nourriture céleste qu'était la manne, mais regrettaient les viandes grossières d'Egypte. Ils n'étaient pas habitués à cet aliment nouveau, et n'avaient pas encore complètement perdu le goût de l'ancien. On comprend donc parfaitement qu'il faut à l'âme une plus grande perfection pour prendre goût à des choses pures, toutes spirituelles, en dehors des sens et des expériences de la partie sensitive. Plus elle devient spirituelle et pure, mieux la volonté est capable de jouir de ces faveurs, de les apprécier, d'en user avec beaucoup plus de profit pour elle et pour les autres, en s'efforçant de plus en plus de travailler à la plus grande gloire de Dieu.

(3) La désolation.

La troisième punition résultant de la purification passive est la désolation, qui est opposée à la consolation éprouvée par les commençants dans leurs prières et dans leurs autres exercices spirituels. C'est une sorte de maladie qui atteint la nature inférieure dans ses efforts et ses aspirations vers les choses célestes. Elle a pour effet d'enlever toute joie et tout plaisir aux pratiques spirituelles. Pour distinguer la désolation des deux autres épreuves de la purification passive, il faut considérer les trois états différents, dans lesquels se trouvent les âmes. Quelquefois une personne se sent de l'aversion pour la prière, et même se sent tout à fait impropre à ce saint exercice; elle souffre alors d'une sorte de lassitude, et on dit qu'elle est tiède et sans dévotion. D'autres fois, elle sera portée à prier; mais dès qu'elle se met à considérer les choses saintes, elle s'aperçoit que la méditation ou l'oraison ne produisent aucune influence sur elle. Cette personne est atteinte de sécheresse, et, quoique profondément pieuse, elle n'en reste pas moins stérile, ou dans un état d'aridité. Parfois il arrive qu'on est tout disposé à se livrer avec un réel empressement au service de Dieu, et qu'on se trouve abondamment enrichi de saintes réflexions et d'affections dans la prière, autant de faveurs qui font le charme de l'entendement aussi bien que de la volonté; mais la partie inférieure reste pauvre et affamée : on se sent dès lors en proie à l'opposition et à la contradiction; l'âme est privée de toute dévotion sensible; elle tombe dans la désolation. Dans cet état, une personne éprouve les tourments de la purification passive. Elle produit des affections d'amour et d'autres vertus; mais, dans tous ces sentiments, rien de suave et de facile : c'est un effort qui pèse et afflige. Ces

actes ne s'accomplissent pas encore avec beaucoup d'intensité, parce que les puissances inférieures ne concourrent pas avec eux, et parfois sont en opposition avec eux. Le temps de la prière se traîne péniblement : on reste à sa place, on continue l'exercice; ce n'est point par goût ni par plaisir; mais c'est une question de devoir, c'est la raison et la conscience qui l'exigent. On est comme un malade qui n'a aucun goût pour la nourriture, et qui n'en prendrait point, s'il ne consultait que son appétit. Il s'y résigne parce que c'est nécessaire, et il mange, parce qu'il veut aller mieux, et devenir plus fort. Ainsi en est-il de l'âme désolée : ce n'est point par inclination ni par plaisir, mais pressée par la raison et la nécessité, qu'elle se livre aux exercices spirituels malgré les ennuis et les difficultés qu'elle y rencontre. Une personne dans cet état s'élève bien sur la sainte montagne de la prière ; mais il lui faut en gravir les sentiers en se traînant sur ses mains et sur ses genoux, sans se sentir doucement emportée par les charmes de la piété sensible, ni élevée sur les ailes de la consolation vers les sommets où règnent la paix et la joie. Bien que la terre ne fasse pas pousser dans son cœur les épines et les ronces des affections coupables ; bien que dans cette âme germent les précieux fruits des saintes pensées et affections, elle ne les produit pas spontanément et avec aisance : elle mange son pain à la sueur de son front ; elle est condamnée à un labeur rude et ininterrompu pendant cette période de purification passive. [1]

« Il y a des épreuves, dit Mgr Ullathorne, qui s'appesantissent sur les âmes pieuses auxquelles semble refusée toute jouissance sensible. L'unique sentiment qui leur reste est celui de la désolation. Dans cette épreuve qui est des plus

1. Voy. *Mystica Theol. Divi Thomæ*, disp. VIII, art. 3.

purifiates, nl'âme meurtrie partage la désolation de son Sauveur sur la Croix. Cependant, il lui reste encore une lueur pour discerner la volonté de Dieu, pour accepter l'épreuve, pour en comprendre la justice, pour attendre avec une patiente endurance la venüe de Dieu, et pour entrevoir, dans cette attente, sa main miséricordieuse. Profondes sont ses peines, ses privations, ses tortures. Néanmoins l'âme peut désirer et prier; elle peut sentir sa pauvreté et sa misère, tout en restant dans l'attitude résignée de l'attente et de la patience. Elle sent tout ce qu'il y a de divine sagesse dans les paroles de l'Ecclésiastique : «Souffrez les suspensions de Dieu; demeurez uni à Dieu, et ne vous lassez point d'attendre, afin que votre vie soit à la fin plus abondante. » [1]

« Combien admirable est la foi patiente dans une si rude épreuve bien acceptée ! Elle l'est d'autant plus que l'âme qui souffre ne voit pas le prix de sa patience. Elle n'est soutenue que par l'assistance des anges tutélaires. Ce que l'âme voit, c'est sa pauvreté intime; ce qu'elle désire, c'est la bonté divine. Ce qu'elle sent au plus profond d'elle-même, c'est l'infusion d'un don de patience. Alors le cœur emprunte les cris du psalmiste : « Seigneur, dit-il, exaucez la voix par laquelle j'ai crié vers vous; ayez pitié de moi, et exaucez-moi... Mes yeux vous ont cherché; je chercherai, Seigneur, votre visage. Ne détournez point votre face de moi... Je crois voir les biens du Seigneur dans la terre des vivants. (O mon âme) attends le Seigneur; agis avec courage; que ton cœur prenne une nouvelle force, et sois ferme dans l'attente du Seigneur. » [2] Voyez comme l'âme est attirée à Dieu par cette épreuve qui semble l'en détourner. La voix le cherche, le cœur le cherche, le visage le cherche, les besoins de l'âme

1. Eccles. II, 3. 2. Ps. XXVI, 7-9, 13, 14.

le cherchent, la désolation le cherche. La patience, la longanimité, la longue attente de l'âme, l'amour, plaident en sa faveur. Et lorsque, par toutes ces voix, elle sent le soulagement, que son esprit est purifié, que tous ses désirs épurés sont détournés d'elle et portés vers Dieu, alors, Dieu montre sa face à cette âme dans l'immensité de la bonté et de la suavité de sa visite. » [1]

1. *Patience Chrétienne*, p. 138.





CHAPITRE XI

PURIFICATION PASSIVE DES SENS.

(Suite.)

I. DIEU, CAUSE EFFICIENTE DES PURIFICATIONS PASSIVES.

L'agent ou la cause efficiente des purifications passives dont nous avons parlé au chapitre précédent, n'est autre que Dieu lui-même. Les maîtres de la vie spirituelle expliquent cette conduite de Dieu envers les âmes pieuses, en nous disant qu'elle est une marque qu'il veut consommer la perfection de l'œuvre de sainteté qu'il a commencée dans ces âmes, et les disposer à une union intime et à une plus étroite amitié avec lui. Certains mystiques comparent cette action de Dieu à celle d'une nourrice sage et expérimentée. Il commence par nourrir l'âme du délicieux lait de la dévotion ; puis il l'enrichit des faveurs et des grâces sensibles, afin, plus tard, d'en accroître la vie spirituelle par une nourriture plus solide et plus substantielle. C'est dans ce sens que nous

devons comprendre les paroles de saint Paul : « Je ne vous ai nourris que de lait, et non pas de viandes solides; car vous n'étiez pas capables de les supporter; et, encore maintenant, vous ne l'êtes pas, parce que vous êtes encore charnels. »[1] Ainsi l'entendait notre Sauveur lui-même, lorsqu'il disait à ses disciples : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous n'êtes pas en état de les porter présentement. Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité. »[2] Saint Bonaventure, entre autres, décrit très bien la manière dont Dieu conduit les novices et les commençants dans la vie spirituelle. Ce Dieu si bon, dont les délices sont d'habiter avec les enfants des hommes, prodigue librement ces délices à ses fidèles serviteurs dès leur jeunesse, — c'est-à-dire, dès le commencement de leur conversion ou de leur vie spirituelle. Mais, hélas! il en est qui deviennent contumaces quand ils ont atteint les hauteurs des consolations spirituelles : ils en arrivent à mépriser autrui. Puis, quelques-uns ne font pas tourner à bien ces précieuses faveurs, car ils cèdent à l'ambition des louanges, ils les désirent, et, se laissant entraîner par le funeste besoin de se vanter, ils deviennent hypocrites. En s'efforçant de paraître meilleurs qu'ils ne sont, ils se mettent en opposition avec Dieu dont ils usurpent témérairement la gloire. Dieu, alors, dans sa constante bonté, sachant combien les tentations et les épreuves sont utiles à l'homme, lui accorde d'abord les consolations de la douce jouissance, qui le soutiendront plus tard et le fortifieront contre la tentation; consolations dont il éprouvera toujours un besoin nouveau, et qui l'amèneront à chercher ce qu'il a perdu. Ainsi l'homme, qui s'embarque pour un long voyage, commence par

1. I. Cor. III, 2. 2. S. Jean XVI, 12, 13.

demander une bonne provision de forces à un copieux repas, de crainte de défaillir pendant la route. Ne voyons-nous pas Pierre conduit au sommet du Thabor pour y être témoin de la gloire de la transfiguration du Christ, afin que, plus tard, lorsque Satan voudra l'éprouver et le cribler comme le froment, il puisse se souvenir des suavités qu'il a goûtées, rester fidèle à ce Dieu dont il a contemplé la gloire, et dont il lui a été donné d'apprécier la mansuétude ? C'est ainsi que les enfants d'Israël reçurent l'aliment céleste de la manne dans le désert, aliment qui devait les soutenir dans leurs longues et pénibles marches comme dans leurs luttes. [1]

2. LA GOURMANDISE SPIRITUELLE D'APRÈS SAINT JEAN DE LA CROIX.

Pour montrer le but que Dieu se propose en retirant les consolations sensibles aux personnes qu'il veut solidement établir dans la vertu et préparer à de plus sublimes communications de l'Esprit-Saint, reportons-nous à l'enseignement de saint Jean de la Croix. Laissant de côté, malgré leur importance, les réflexions de ce grand Maître, arrêtons notre attention sur ce qu'il appelle la gourmandise spirituelle et les imperfections que ce vice entraîne après lui. Parlant des personnes qui se laissent aller à ces imperfections :

« Lorsque ces personnes, dit-il, mangent le corps de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie, elles font plutôt leurs efforts pour se pénétrer de la douceur qui en découle, que pour adorer humblement et louer ce Dieu incarné qui est présent en leur poitrine ; elles sont si persuadées que tout le fruit de la communion est renfermé dans ce goût et dans

1. S. Bonaventure, apôtre, *Myst. Théol. Divi Thomæ*, 1, 307.

cette dévotion sensible, que, si elles en sont privées, elles pensent n'avoir rien fait pour leur âme, et jugent peu favorablement des effets de la possession de Dieu. Elles ne peuvent se mettre en l'esprit que ce qui nous touche sensiblement dans l'usage de ce très divin sacrement, est le moindre fruit qu'on en tire; mais que c'est principalement la grâce invisible qu'il produit en nos âmes.

« Aussi Dieu refuse-t-il souvent ce goût, afin qu'on le considère plus purement avec les yeux de la foi. Ces âmes voudraient enfin sentir Dieu et le goûter dans la participation des saints mystères et dans les autres exercices spirituels, comme s'il était capable d'être pris et touché d'une manière matérielle et sensible. Tout cela est assurément très imparfait et très opposé à la nature et aux perfections de Dieu, qui demande de nous une foi très pure et très simple.

« Ces gens se comportent de même dans l'oraison, convaincus que, pour être bonne, elle doit verser dans le cœur des torrents de consolations sensibles. De sorte qu'ils se fatiguent l'imagination et s'épuisent la tête pour jouir de ces délices intérieures. Et parce que, s'ils n'en viennent pas à bout, ils ont du chagrin et croient mal employer le temps, ils perdent la véritable dévotion, qui consiste en la persévérance dans l'oraison, en l'humilité, en la défiance de soi-même, et dans le seul désir de plaire à Dieu. Pour cette raison aussi, lorsqu'ils manquent une seule fois de se rassasier de ces plaisirs spirituels, ils ont une extrême peine à reprendre la méditation, ou ils en abandonnent l'exercice. A peu près comme les enfants, qui agissent non point par raison, mais par sensualité, ils ne courent en la vie intérieure qu'après les consolations sensibles; c'est pourquoi ils lisent divers livres spirituels, et changent sans cesse les sujets de leurs oraisons. C'est donc avec justice, avec sagesse et avec

amour que Dieu ne se fait pas sentir à eux. Ce refus de Dieu les préserve de plusieurs graves inconvénients que la gourmandise spirituelle leur attirerait. Ce qui me fait dire que la nuit obscure, c'est-à-dire la mortification, leur est nécessaire pour les délivrer de ces amusements puérils.

« Les mêmes personnes sont encore fort tièdes et fort lâches dans le chemin de la croix; elles abhorrent l'amertume de leur propre abnégation; elles sont pleines d'une infinité d'autres défauts auxquels Dieu apporte le remède efficace par les tentations, par les aridités, par les afflictions, qui font une partie de la nuit obscure. » [1]

Ce que saint Jean de la Croix dit des imperfections de la gourmandise spirituelle peut avec raison s'appliquer aux autres défauts et aux autres désirs désordonnés : dans les uns et les autres on reconnaît facilement le but de la divine Providence dans les diverses purifications auxquelles l'âme est soumise. A l'exemple de ce saint, nous n'en parlerons pas davantage, pour éviter d'être trop long.

3. QUELQUES RAISONS SPÉCIALES DE CES PURIFICATIONS.

Aux raisons générales que nous avons données de ces purifications, et que nous avons indiquées comme étant communes aux purifications passives, telles que la sujétion du corps à l'âme et de l'appétit sensitif à la raison, on peut encore en assigner quelques-unes de particulières.

(1) Un ange de Satan, par la permission de Dieu, peut se transformer en ange de lumière. Il mêle alors son influence aux communications des consolations sensibles, et induit en erreur les commençants inexpérimentés. Il peut agir sur

1. *La Nuit obscure de l'âme,* liv. I, ch. VI.

l'imagination, représenter des formes imaginaires, et exciter les sentiments d'une façon telle qu'on en vienne à considérer comme venant des faveurs spirituelles, ce qui n'est le résultat que des passions.

(2) Et puis, il arrivera souvent aussi que la dévotion sensible procèdera des dispositions naturelles aussi bien que des suggestions ou de l'action de l'esprit mauvais, de sorte que les consolations qui viennent par cette voie seront aisément et bien à tort attribuées au Saint-Esprit.

(3) Il ne faut jamais attacher trop de prix à ces jouissances et à ces émotions sensibles, ou en tirer occasion d'orgueil, même quand elles viennent de Dieu, parce que souvent elles sont accordées aux imparfaits, et quelquefois même aux pécheurs. Bien plus, alors même qu'elles sont le privilège exclusif des amis de Dieu, elles sont le propre des commençants; et, ceux-ci ont à se purifier de leurs imperfections pour obtenir des communications plus importantes et plus parfaites.

(4) Il peut se faire que ces communications et consolations sensibles deviennent trop fortes pour certaines personnes, et nuisent à leur santé en affaiblissant la tête ou le cœur, et en portant atteinte à leur constitution; de sorte que les commençants, en raison de cette faiblesse, deviennent plus impropres aux exercices spirituels, et sont parfois obligés d'abandonner les pratiques de dévotion. Ceux dont la santé physique laisse réellement à désirer, peuvent utilement, cependant, suspendre quelquefois les occupations pieuses et les exercices spirituels qui exigent de grands efforts, ou demandent un travail pénible à cause de leur santé trop faible; mais il ne faudrait pas qu'ils omettent complètement toute dévotion, ou s'exemptent de leurs exercices spirituels pour de légères indispositions ou par des craintes imaginaires au sujet de leur santé.

4. SÉVÉRITÉ DE CES PURIFICATIONS.

Étudions certaines questions qui ont trait à ces purifications passives des sens, et qui peuvent jeter un peu plus de lumière sur leur nature et la part qu'elles prennent dans la préparation des âmes pour les disposer soit à la contemplation, soit à des degrés plus élevés de perfection. Voyons d'abord combien elles sont dures et sévères. Tous les mystiques s'accordent à nous dire que ces purifications sont sévères et extrêmement pénibles. Sainte Thérèse, parlant des souffrances de la voie contemplative, s'exprime ainsi : « Je dirai donc, mes filles, à celles de vous que Dieu ne conduit pas par le chemin de la contemplation que, d'après ce que j'ai vu et appris de ceux qui marchent dans cette voie, ils ne portent pas des croix moins pesantes que les vôtres; et, vous seriez épouvantées si vous voyiez la manière dont Dieu les traite. Je puis parler de ces deux états, et je sais très certainement que les travaux dont Dieu exerce les contemplatifs sont si rudes, qu'il leur serait impossible de les supporter sans les consolations qu'il y mêle.

« Car, étant visible que Dieu conduit par le chemin des travaux ceux qu'il aime, et qu'il les fait d'autant plus souffrir qu'il les aime davantage, je sais très certainement que, comme il loue de sa propre bouche les contemplatifs, et qu'il les tient pour ses amis, il les fait aussi souffrir plus que les autres. Ce serait une folie de s'imaginer qu'il honorât d'une amitié particulière des personnes qui vivraient dans le relâchement, sans souffrir aucune peine. Ainsi, comme il mène les contemplatifs par un chemin si âpre et si rude, qu'ils croient quelquefois être égarés et obligés de recommencer, ils ont besoin de recevoir de sa bonté quelque rafraîchissement pour les soutenir. Or, ce rafraîchissement ne doit pas

être seulement de l'eau, mais un vin fort et puissant, afin qu'en étant divinement enivrés, ils souffrent courageusement et sans penser même à ce qu'ils souffrent.» [1]

Dans ces lignes, la Sainte veut dire que Dieu, qui dispose toutes choses avec amour et suavité, ne permet pas que ces souffrances soient continuelles et qu'il les change quelquefois, au moins pour un temps, en consolations spirituelles. Saint Jean de la Croix enseigne qu'il y a des alternatives de joies et de peines, mais que les angoisses se renouvellent souvent avec plus d'intensité. «Car, dit notre Saint, Dieu purifie l'âme plus ou moins rigoureusement, et il y emploie plus ou moins de temps suivant le degré d'union qu'il lui destine. Cette purgation n'est pas néanmoins toujours d'une égale force ; elle est quelquefois plus dure, quelquefois plus douce, parce que Dieu ne permet pas que cette obscure contemplation touche l'âme et la pénètre d'une manière purgative, mais d'une manière illuminative et amoureuse ; alors l'âme sortant de l'affreuse prison où elle était auparavant, entre en jouissance d'une grande liberté, d'une agréable paix, d'une communication avec Dieu, facile, amoureuse, intime, fort spirituelle. Toutes ces choses lui sont des marques certaines du bien que cette purgation lui procure pour son salut, et elles lui donnent des pressentiments des faveurs abondantes qu'elle attend de son Créateur. Ces consolations spirituelles sont cependant si douces, qu'il semble à l'âme que Dieu a mis fin à ses souffrances; car, c'est la nature et la propriété des choses spirituelles, principalement quand elles sont pures et dégagées des sens, que l'âme se persuade que, quand ces afflictions reviennent, elle n'en sera jamais délivrée, et qu'ainsi elle n'éprouvera aucune jouissance dans la

1. *Le Chemin de la Perfection,* ch. XVIII.

vie intérieure. Au contraire, lorsqu'elle se voit comblée de dons spirituels, elle croit que ses maux ont absolument cessé... Cette pensée de ses biens et de ses maux lui revient souvent en l'esprit jusqu'à ce qu'elle soit entièrement purifiée; et, quelque commerce qu'elle ait avec Dieu, elle n'en reçoit jamais des avantages si grands, qu'ils arrachent ou du moins qu'ils couvrent la racine des imperfections qui lui restent. Elle sent bien dans son fond qu'il lui manque quelque chose et qu'il y a encore quelque tache dont elle doit être lavée. Toutefois les personnes qui subissent ces épreuves si affligeantes, aiment Dieu, au point de donner mille vies pour lui. Mais ce grand amour ne les empêche pas de croire que Dieu ne les aime point, n'ayant rien qui soit digne de son amour, et s'estimant même assez misérables pour mériter sa haine et l'horreur de toutes les créatures : ces sentiments les accablent de chagrins et de désolations. » [1]

Il ne sera pas hors de propos d'ajouter quelques observations au sujet de la sévérité de ces souffrances : sainte Thérèse et saint Jean de la Croix parlent d'après leur expérience personnelle, et, selon toute probabilité, ont eux-mêmes subi tous les tourments de cette purification passive. Ils ont connu d'autres personnes qui avaient passé par cette même fournaise d'épreuves. Cependant, après avoir étudié les théologiens qui ont examiné ces questions, et qui, par suite, posent des règles, pour les plus élevées comme pour les plus inférieures catégories des fidèles, nous devons bien affirmer que Dieu n'envoie pas à toutes les âmes appelées à la contemplation, ou à l'union parfaite avec lui, toutes les purgations dont nous avons parlé; il ne les afflige pas toutes de même, ni au même degré d'acuité. Ces purifications

1. *La Nuit Obscure,* liv. II, ch. VII.

peuvent durer plusieurs années, quelquefois sans interruption, quelquefois avec des intervalles d'abondantes consolations. Les purifications longues et réellement pénibles sont ordinairement les signes précurseurs d'une sublime contemplation. Saint Jean de la Croix nous donne le résultat de sa propre expérience et témoigne de sa profonde connaissance en ces matières : « Quant à la longueur du temps, écrit-il, on ne peut dire sûrement combien cette mortification dure, parce que tous ne sont pas traités de la même manière, et ne souffrent pas les mêmes épreuves. La seule volonté de Dieu leur donne leur mesure différemment, selon que chacun a plus ou moins d'imperfections à détruire, ou suivant le degré d'union à laquelle Dieu veut élever l'âme : ainsi il la tient plus ou moins de temps dans les exercices de l'humilité.

« Il purifie les courageux plus promptement et avec plus de violence, et les faibles avec plus de douceur et plus lentement ; il leur accorde même quelque satisfaction de temps à autre, de peur qu'ils ne perdent cœur et ne reculent, ce qui les retarde beaucoup dans le chemin de la perfection ; quelques-uns même n'arrivent jamais à ce terme, de sorte que les uns ne sont jamais entièrement dans cette nuit, et les autres n'en sont jamais tout à fait dehors. Car, quoiqu'ils ne fassent pas de plus grands progrès en la vie spirituelle, néanmoins Dieu leur fait expérimenter quelque temps les sécheresses et les tentations, afin de les conserver dans la connaissance et dans les bas sentiments d'eux-mêmes ; et, il y mêle souvent des consolations sensibles, de peur qu'accablés du fardeau de leurs peines, ils ne recherchent les plaisirs du monde.

« Quelquefois il se cache à ceux qui sont encore trop faibles en la vertu, afin de leur donner sujet de s'exercer plus fortement en son amour ; car s'ils ne souffraient pas ces

sortes de rebuts, ils n'apprendraient pas à s'approcher plus près de lui par la force de l'amour. Mais, quoique Dieu conduise bientôt à l'union de l'amour les âmes qui doivent passer à cet état si heureux et si relevé, il les laisse communément longtemps dans ces aridités, comme le montre l'expérience. »[1]

D'après le cardinal Bona, Hubert de Casseli eut à subir ces purifications passives pendant quinze ans; sainte Thérèse, dix-huit ans; saint François d'Assise, seulement deux ans; sainte Claire de Montefalco, quinze ans; sainte Catherine de Bologne, cinq ans; sainte Madeleine de Pazzi, d'abord pendant cinq ans, et plus tard, encore pendant seize ans; le bienheureux Balthazar Alvarez, aussi pendant seize ans. »[2]

5. CES ÉPREUVES NE SONT PAS TOUJOURS UN SIGNE DE VOCATION A LA CONTEMPLATION.

Nous devons aussi faire observer que les aridités, les afflictions et les tribulations de la nature de celles dont nous venons de parler, ne peuvent pas toujours être considérées comme des purifications passives; et, toutes les âmes qui y sont soumises ne sont pas appelées à la contemplation. Car toutes celles qui servent Dieu ici-bas sont exposées à des épreuves et à des souffrances de ce genre, sans que toutes cependant soient appelées à la contemplation. Si on rencontre des âmes pécheresses, des âmes tièdes dans le service de Dieu, et qui sont affligées de cette façon il ne faut pas regarder leur épreuve comme un signe d'une contemplation ultérieure, mais plutôt comme un avertissement de changer de vie. Lors même que l'abandon se manifeste chez les commençants, il n'est pas un signe de contemplation future.

1. *La Nuit Obscure*, liv. I, ch. XIV.
2. LEJEUNE, *Manuel de Théologie Mystique*. p. 230.

Chez les parfaits, on doit le prendre pour un tel signe, quoique les auteurs admettent communément que les âmes les plus parfaites peuvent être soumises à toutes les purifications passives, sans recevoir jamais pendant cette vie le don de la contemplation. Tous les saints, en effet, n'ont pas été des mystiques et des contemplatifs ; et, certains de ceux qui ne l'ont pas été ont eu à souffrir pour Dieu et de la part de Dieu autant que les plus grands saints parmi les mystiques. C'est un point qu'il faut admettre sans hésitation, puisque la vertu, à un degré héroïque, se rencontre sans la contemplation, et que celle-ci, en tant que don de Dieu, n'est pas nécessaire pour la sainteté héroïque.

Il ne faut donc pas s'attendre à ce que, après la purification des sens, l'âme sera toujours élevée aux jouissances de la contemplation, car cela n'arrive que quand la purification a pour but, dans les desseins de Dieu, la contemplation, ce qui n'est pas toujours le cas. Il peut se faire, en effet, que cette purification ne soit infligée qu'en vue de la perfection de l'âme ; et, dans ce cas, le résultat est la méditation parfaite, non la contemplation. Quand aux visions, locutions, révélations, etc., comme ce sont des dons *gratuitement* donnés, elles ne suivent pas toujours infailliblement : — Dieu accorde ces faveurs à qui il veut, quand il veut, selon les desseins de sa sagesse et de sa prudence.

Lorsque la contemplation est la fin à laquelle sont ordonnées toutes ces purifications passives, alors le résultat est celui que décrit si magnifiquement saint Jean de la Croix.

6. LES EFFETS DE CES PURIFICATIONS.

« Dieu, dit-il, ne met pas l'âme qu'il veut élever à une perfection plus éminente, dans l'union de l'amour divin, aussitôt qu'elle est sortie des sécheresses et des afflictions de

la nuit des sens; au contraire, après qu'elle a passé par les exercices des commençants, elle demeure plusieurs années dans l'état de ceux qui avancent. Alors, semblable à une personne qui s'est échappée d'une obscure prison, elle s'attache aux choses divines avec plus de largeur de cœur et de satisfaction qu'auparavant; elle goûte des délices plus grandes et plus intérieures qu'elle n'en sentait au commencement, avant qu'elle entrât dans la première nuit; son imagination et ses autres facultés ne sont plus assujetties aux représentations, aux pensées, aux raisonnements spirituels, car elle se trouve incontinent plongée, sans ces opérations, dans une contemplation pleine d'amour et de douceur. Néanmoins elle n'est pas encore dégagée de toutes ses imperfections; cela vient de ce que l'esprit n'est pas encore parfaitement purifié, parce que la liaison naturelle et nécessaire qui existe entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme, fait que, malgré la purgation des sens la plus rigoureuse, elle succombe à beaucoup de faiblesses, jusqu'à ce qu'elle ait passé par la nuit ou purgation de l'esprit. C'est pourquoi il faut absolument qu'elle endure des sécheresses, des obscurités, des afflictions plus grandes que les premières; toutes peines qui sont les présages et les avant-coureurs de la nuit de l'esprit qui doit bientôt suivre...

« Cette douceur intérieure se répand dans l'âme et sur les sens, avec plus d'abondance qu'auparavant; car le sens étant plus dégagé de la matière, est plus capable de goûter à sa façon les joies de l'esprit. Mais comme cette partie sensitive est faible, et ne peut s'élever jusqu'aux grandes et difficiles choses qui sont du ressort de l'esprit, ceux qui progressent en la vie spirituelle sont sujets à des infirmités, à des pertes, et à de grandes peines d'esprit qui naissent du rejaillissement des choses spirituelles sur la partie sensitive ; *car le*

corps qui se corrompt, dit le Sage, *appesantit l'âme.* [1] De là vient aussi que les communications de ces biens ne peuvent être ni assez fortes ni assez spirituelles pour conduire à la parfaite union de Dieu, parce qu'il s'y glisse toujours beaucoup de sensualité et de corruption. » [2]

Enfin, nous devons faire remarquer que ces effets salutaires ne sont accordés qu'aux âmes qui ont passé avec fidélité par les voies difficiles de la nuit obscure. Si, pendant le temps de l'épreuve, l'âme se laissait aller à la négligence, si elle venait à abandonner ses pratiques de dévotion, si elle ne résistait aux tentations que faiblement et avec tiédeur, si elle supportait les aridités, les souffrances et les épreuves d'une manière imparfaite, non seulement elle ne parviendrait pas à l'état contemplatif, mais, bien plus, elle ne ferait même aucun pas en avant vers ce degré de perfection auquel Dieu veut la préparer par ces remèdes; elle resterait probablement pendant toute sa vie dans un état imparfait. C'est là un point important que ne doivent jamais perdre de vue, non seulement les âmes elles-mêmes, mais aussi leurs confesseurs et leurs directeurs spirituels. [3]

7. BESOIN D'UNE DIRECTION SPIRITUELLE PENDANT LA PURIFICATION

C'est à ce moment de la vie spirituelle que l'âme a un besoin absolu d'un confesseur ou d'un directeur spirituel plein de sagesse et de prudence. Je ne formule ce principe que sur l'autorité de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse. Lisons encore une page du premier de ces deux Saints sur ce besoin de l'âme éprouvée :

1. Sagesse, IX, 15. 2. *La Nuit Obscure*, liv. II, ch. I.
3. Voss, *Compend. Scaramelli*, p. 170.

« Pendant que ces aridités assiègent l'âme, écrit-il, et que cette nuit l'obscurcit, Dieu la fait passer de la voie du sens à la voie de l'esprit ; c'est-à-dire de la méditation à la contemplation, où elle ne peut ni opérer d'elle-même, ni discourir. En ce moment-là, les personnes spirituelles sont fort inquiètes; car elles craignent de s'égarer en ce chemin, d'avoir perdu tous les biens spirituels qu'elles croyaient avoir acquis, et d'être abandonnées de Dieu, puisqu'elles ne reçoivent ni soutien, ni douceur dans la vie intérieure. Alors, elles se fatiguent sans cesse l'imagination et l'esprit pour rentrer dans les goûts sensibles et dans les raisonnements où elles étaient auparavant, se persuadant que sans cela elles ne font rien et perdent leur temps. Tous ces efforts néanmoins sont d'autant plus fâcheux à l'âme, qu'elle sent plus de résistance à reprendre ce premier travail, et qu'elle a plus de penchant et plus d'attrait à demeurer dans le repos de la contemplation.

« Mais tandis que ces personnes-là se retirent de cette sainte oisiveté, elles ne gagnent rien à leur application laborieuse. Elles occupent bien leur esprit à produire des actes, mais elles perdent la tranquillité intérieure dont elles jouissaient auparavant. C'est pourquoi on les peut comparer à quelqu'un qui recommence l'ouvrage qu'il avait achevé, à quelqu'un qui rentre dans la ville dont il était sorti, ou à celui qui laisse aller la proie qu'il avait prise pour courir après et la reprendre. Comme les soins de gens-ci sont inutiles, puisqu'il ne leur en revient aucun profit, de même les efforts de celles-là sont vains, parce qu'il ne leur sert de rien de chercher autre chose que ce qu'elles ont, ni de retourner à leur premier état. Au contraire, si elles n'ont point alors de directeur qui comprenne parfaitement leur intérieur, et qui les conduise avec beaucoup de prudence,

elles reculent au lieu d'avancer ; elles quittent le droit chemin : elles se relâchent en leurs exercices, et s'empêchent elles-mêmes d'aller plus loin dans la voie de la vertu. Les causes de ces désordres sont l'extrême peine qu'elles se donnent à méditer et à raisonner en l'oraison ; la fatigue et le chagrin qu'elles éprouvent à violenter leur naturel, et la pensée qu'elles ont que leurs péchés et leur négligence font obstacle à leur avancement spirituel. Cependant, c'est bien une chose inutile de se donner tant de travail, puisque Dieu les mène par un chemin tout différent, celui de la contemplation, qui est fort éloigné de la voie de la méditation, du discours et des opérations de l'imagination. » [1]

Sainte Thérèse recommande un directeur distingué par sa piété et par son savoir. Elle donne comme son opinion personnelle que si l'on a à choisir pour confesseur ou directeur entre un homme pieux mais ignorant et un savant, il faut préférer le savant. Mais elle se prononce carrément contre le choix d'un demi-savant. « Je sais par expérience, dit-elle, qu'il vaut mieux avoir des confesseurs qui ne soient pas du tout savants, pourvu qu'ils soient vertueux et de bonnes mœurs, parce que, se défiant d'eux-mêmes, et moi ne m'y fiant pas non plus, ils ne font rien sans demander conseil à des gens habiles, et ceux-là ne m'ont jamais trompée ; au lieu que ces demi-savants l'ont souvent fait, de bonne foi sans doute, mais parce qu'ils n'en savaient pas davantage, et que les croyant capables, je ne me tenais pas obligée à faire plus que ce qu'ils me conseillaient. Ils me conduisaient par une voie large, ne voyaient dans des péchés mortels que des péchés véniels, ne comptaient pour rien les véniels ; et, j'étais si mauvaise que s'ils m'eussent traitée avec plus de rigueur,

1. *La Nuit Obscure*, liv. I, ch. X.

je crois que j'en aurais cherché d'autres... Je pense que Dieu permit que ces confesseurs se trompassent et me trompassent de la sorte, et je trompai d'autres personnes en leur disant ce qu'ils me disaient. » [1]

Ces lignes sont bien propres à faire sentir la nécessité d'un guide dans la vie spirituelle, et à faire comprendre aux confesseurs et aux directeurs combien, en outre de la théologie dogmatique et morale, ils doivent s'efforcer d'acquérir une connaissance réelle et substantielle de la théologie ascétique et mystique. Nous y voyons aussi quelle grande prudence, quelle piété et quelle science sont nécessaires pour conduire convenablement les âmes dans les voies sublimes de la vie spirituelle.

1. *Vie de sainte Thérèse*, ch. v.





CHAPITRE XII

Les Purifications passives des sens provenant d'agents secondaires.

Dieu est lui-même la cause directe des aridités et des angoisses qui sont la conséquence de la suspension des consolations sensibles de la grâce, et des autres épreuves de la nuit obscure des sens, dont nous avons parlé en les expliquant dans les chapitres précédents. Il se sert quelquefois de causes ou instruments secondaires pour infliger, ou en leur permettant d'infliger ces peines purificatives aux âmes pieuses. Parfois il permet au démon de les tenter et de les tourmenter. Tantôt ce sont des causes naturelles qui concourent à leur purification; tantôt Dieu emploie comme agents les hommes qui, de mille manières, peuvent troubler et afflger les âmes saintes.

I. AGENT DÉMONIAQUE.

Le rôle du démon est de nuire aux hommes et de les tourmenter; les justes eux-mêmes sont exposés à ses tentations.

Cette persécution diabolique, relativement aux âmes qui subissent la purification passive des sens, revêt trois formes diverses qui sont : la tentation, l'obsession, et la possession des corps. Dans ces cas, les tentations sont plus fortes qu'à l'ordinaire, et même prennent parfois des proportions de nature à inspirer l'horreur et l'étonnement.

2. TENTATIONS DIABOLIQUES :

Je suivrai Scaramelli en parlant de quelques-unes de ces tentations; il serait d'ailleurs impossible de toutes mentionner.

(1) Contre les vertus théologales.

Comme les vertus théologales sont le fondement et la source de toute perfection, le démon met en œuvre, contre elles, les artifices les plus puissants de ses tentations. Contre la foi il soulève l'esprit par des insinuations persuasives des arguments contraires aux dogmes catholiques; il suggère des doutes sur l'existence de Dieu, sur le mystère de la sainte Trinité, sur l'immortalité de l'âme, etc.. On raconte d'une sainte pesonne, dont les purifications étaient des plus dures et des plus cruelles, que le démon, se transformant en ange de lumière, lui suggéra les hérésies les plus perfides, en les appuyant sur des raisons nombreuses et plausibles. Il lui représentait les préceptes du Décalogue comme des règles injustes, imprudentes et barbares, et cela avec tant de clarté et de subtilité que son directeur, auquel elle exposa ses difficultés, en fut très étonné. Puis, voyant cette âme si tristement affligée, souffrant des aridités, de la sécheresse, et des anxiétés qui l'écrasent, il s'efforce de lui persuader que

Dieu est injuste et cruel de traiter avec une telle sévérité une personne qui lui est si entièrement dévouée. A ces suggestions imaginaires, on conseille de ne faire aucune attention, aucune réponse, de ne point chercher à refuter l'erreur, parce que le démon, étant d'une rare habileté, peut facilement, à l'aide de fausses raisons et d'arguments captieux, tromper un grand nombre de personnes; et, par sa grande subtilité naturelle, par sa clairvoyance, abuser de leur faiblesse et de leur ignorance. Ajoutez qu'une âme, qui est dans un état de ténèbres et d'abandon, qui est pleine de trouble, est, humainement parlant, incapable de raisonner tant soit peu d'une manière juste et solide. Le mieux est donc de se détourner du démon, d'élever vers Dieu son esprit et son cœur, et de faire de brefs actes de foi, tels que ceux-ci : « Je crois tout ce que Dieu a révélé et que son Église enseigne »; ou encore : « Je crois, Seigneur; aidez mon incroyance. » Quant à la vertu d'espérance, il n'est presque pas une âme attaquée par Satan qui ne soit excitée à des sentiments de défiance, et qui ne soit tentée par des pensées contraires à l'espérance. L'ennemi remet devant les yeux les péchés de la vie passée, non seulement les fautes antérieures, mais encore les imperfections présentes. Il ne les montre pas avec la lucidité qui vient à l'âme des lumières divines, et qui lui procure les émotions d'une humble douleur et d'un espoir tranquille; loin de là, il les fait paraître entourées de sa lumière sombre et mêlées de ténèbres : il fait voir le ciel fermé, l'enfer ouvert, Dieu irrité; tout est perdu. Par les aridités et les tribulations il s'efforce de persuader à l'âme que Dieu l'a abandonnée, qu'elle a consenti aux tentations, qu'elle s'est rendue coupable de péchés mortels, qu'elle est déjà entre les mains du démon, et qu'elle lui est livrée. Ainsi troublée dans son intérieur, poussée au désespoir,

l'âme peut être incitée, contrainte à s'abandonner à des actes extérieurs de désespérance dont on ne peut pas la croire responsable.

Ces tentations de désespoir sont très dangereuses. Le seul moyen de les surmonter est de recourir à Dieu, qui n'abandonnera pas une âme en proie à d'aussi terribles angoisses, de faire fréquemment de courts actes d'espérance, tout au moins de répéter avec le saint homme Job : « Quand Dieu me tuerait, je ne laisserais pas d'espérer en lui. » [1] Il ne faut point se laisser troubler par les sentiments qu'on éprouve dans la partie inférieure, parce que Dieu ne regarde et n'accepte que les actes de la libre volonté.

Les tentations les plus redoutables de toutes sont les assauts du démon contre la charité. En certaines personnes le diable cherche à instiller l'esprit de blasphème, au point qu'elles éprouvent le besoin de proférer des paroles impies contre Dieu et les saints. A d'autres, il murmure à leurs oreilles des expressions blasphématoires, de telle sorte que c'est à peine si elles peuvent entendre leurs propres paroles, comme c'est arrivé souvent à sainte Marie-Madeleine de Pazzi pendant la récitation du saint office. A celles-ci, il représente Dieu comme leur implacable ennemi, et par-là s'efforce de faire naître dans le cœur de ces âmes pieuses des sentiments d'aversion, et même de haine. A celles-là, il cherche à exciter dans leur âme l'esprit de murmure contre Dieu, comme nous le voyons dans le patriarche de l'Idumée, qui, déchiré par les épines de ces tentations, s'écriait : « Je crie vers vous, ô mon Dieu, et vous ne m'écoutez point; je me tiens devant vous, et vous ne me regardez point. » [2] Il ne nous est pas permis de penser que cet homme, dont la

1. Job xii, 15. 2. Job xxx, 20.

patience et la sainteté sont si admirables, donnait le moindre consentement de sa volonté à des murmures coupables; il ne voulait au contraire qu'exprimer les funestes sentiments que son ennemi cherchait à exciter dans la partie inférieure de sa nature. Certains exemples nous montrent aussi que parfois il représente à la pensée et à l'imagination des âmes pieuses des tableaux et des peintures inconvenantes et obscènes, même pendant qu'elles sont en prières devant les images de Jésus-Christ et de ses saints, de façon à leur faire commettre quelque irrévérence envers les choses saintes. C'est ce qui arriva à sainte Marie-Madeleine de Pazzi, qui avait des tentations de se livrer au blasphème et à la profanation même quand elle était en adoration devant le Saint-Sacrement.

Ces tentations, et tant d'autres semblables, causent à l'âme une profonde répugnance. Ordinairement, on ne les regarde pas comme très dangereuses. Que ceux qui les éprouvent ne s'en effraient pas trop; qu'ils n'en conçoivent ni trouble, ni inquiétude; mais que, dans la plus grande paix, ils produisent des actes de vertu contraires et méprisent toutes ces suggestions sataniques; qu'ils offrent à Dieu leurs plus humbles supplications, et se soumettent entièrement à sa sainte volonté. Dieu acceptera cette oblation et la récompensera.

(2) Contre les vertus morales.

De même que le démon assaille les vertus théologales avec toute la force de son astuce et de sa perversité, ainsi il attaque également les vertus morales, en enflammant les passions humaines et les mauvais penchants. Parfois, il excite les personnes qui subissent la purification à la colère, à l'impatience, à des mouvements d'indignation, etc., de telle sorte

que leurs voisins et leurs serviteurs craignent de les aborder, de peur de les faire éclater en paroles ou en actes contraires à la charité. Parfois le démon les porte à la gourmandise, comme il tenta de le faire pour Notre-Seigneur dans le désert, quand il lui disait : « Si vous êtes le Fils de Dieu, commandez que ces pierres deviennent du pain. » [1] Il poussera d'autres âmes pieuses à l'orgueil, et il y mettra toute sa rage, comme nous le voyons par plusieurs exemples. Il les séduit par la vaine gloire d'une réputation de sainteté, qui leur fait ambitionner d'être connues du monde entier. Durant l'oraison, il peut exciter les sentiments et les sens au point de procurer de fausses extases, de produire même certaines apparitions, qui fomentent dans l'âme et y entretiennent l'orgueil spirituel et la vanité.

Ce que nous avons dit de ces vices, peut également s'appliquer aux autres, car il n'est pas de vertu que le démon n'attaque avec plus ou moins de violence. Certaines de ses victimes sont particulièrement dignes de commisération ; ce sont, hommes et femmes, de bons religieux, fidèles observateurs de leurs règles, qui, parfois, sont violemment tentés de quitter leur monastère, de renoncer à leur état de vie, de retourner dans le monde, pour y jouir de toutes ses pompes et de toutes ses vanités : tout autant de funestes suggestions qui viennent de l'esprit du mal et de ses instigations.

A tous ces maux dont nous avons parlé, il faut ajouter la torture, épouvantable pour l'âme, qui naît de la crainte et de l'appréhension d'avoir consenti à ces tentations, d'avoir perdu la grâce de Dieu ; torture que redouble encore la pénible impression d'avoir commis des péchés mortels. De là viennent les plus cuisants remords, les angoisses, les inquiétudes

1. S. Mat. iv, 3.

de la conscience, que l'âme innocente s'efforcera de supporter avec sa patience habituelle. Mais il arrivera aussi, en même temps qu'elle se tourmentera elle-même à force de raisonnement et de réflexion : souffrir et souffrir sans fruit, souffrir avec la pensée d'avoir offensé Dieu grièvement, pour les âmes dont le seul but de la vie est d'être unies à Dieu, de se garder pures de tout péché, voilà, sans contredit, la coupe la plus amère de l'affliction et de l'épreuve. C'est Dieu, sans doute, qui est la cause de ce sentiment d'abandon, mais c'est du démon que vient la tentation de désespoir, et Dieu lui permet d'exciter les mauvaises passions et les mauvais penchants jusqu'aux limites de la révolte et du désordre.

3. COMMENT ENVISAGER CES TENTATIONS ET Y RÉSISTER, D'APRÈS LE P. BAKER.

Le P. Baker nous donne des règles de conduite fort utiles relativement à la manière d'envisager ces tentations et d'y résister. « Une âme bien disposée, dit-il, doit considérer le simple passage des pensées et tentations de ce genre dans son esprit comme tout à fait inoffensif, y resteraient-elles même longtemps sans advertance de sa part : seul, le consentement de propos délibéré est coupable. Il n'est pas au pouvoir de l'âme de prévenir ces imaginations ou de les bannir à son gré, parce que cette faculté qui les domine n'est pas assez soumise à la raison pour qu'on puisse lui commander de ne recevoir aucune de ces images que repousse la raison. Elle est plus ou moins désemparée, suivant la disposition des humeurs et du système nerveux. Quelquefois aussi le démon est autorisé à faire naître et à susciter des représentations de nature à troubler les âmes tendres et délicates ; mais ne peut jamais forcer l'âme à consentir à ces funestes suggestions.

« Moindre est le danger de consentir aux tentations purement spirituelles, telles que, par exemple, les pensées de blasphème, de désespoir, etc., et, conséquemment, il y a moins d'importance à attacher à la crainte et au soupçon d'y avoir consenti. Parfois, cependant, ces pensées persévèrent avec une telle violence et une telle obstination que l'imagination en est extrêmement troublée; l'âme, alors, se croira dans une sorte d'enfer, où il ne reste plus que le blasphème et la haine de Dieu.

« Le meilleur remède, dans ce cas, sera pour l'âme de donner une autre direction à ses pensées, de négliger ces sottes imaginations plutôt que de se faire trop violence pour les combattre par des pensées contraires : les négliger sera le meilleur moyen d'atténuer l'impression qu'elles pourraient laisser dans l'imagination. Il lui sera bon aussi, par des paroles et des signes extérieurs » (lorsqu'elle est seule et que ces signes n'auront rien de choquant pour le public), « de montrer qu'elle renonce à ces pensées, qu'elle les déteste. Dans une pensée de blasphème, par exemple, qu'elle prononce des paroles d'adoration, de louange, d'amour, etc.; qu'elle se montre aussi plus empressée à assister aux exercices de la communauté, qu'elle continue avec plus de soin à s'humilier devant Dieu. Tant qu'elle se comportera de la sorte, elle n'aura pas à s'arrêter à la pensée d'avoir consenti, chose moralement impossible.

« Quelque troublantes et affreuses que puissent paraître ces tentations, il n'en est pas moins certain que, si on y résiste avec calme, ou si on les néglige, elles ont une merveilleuse efficacité pour purifier l'âme, pour y implanter un ferme et solide amour de Dieu. Bien plus, elles sont une occasion pour l'âme, dans sa partie supérieure, de se trouver assez forte pour surmonter tous les désordres et tous les tumultes

de la nature inférieure, de s'attacher invinciblement à Dieu, au milieu de toutes ces contradictions.

« Quant à l'autre sorte de tentations inférieures, celles qui sont plus grossières, qui causent des émotions et des effets désordonnés dans le corps, il sera plus difficile de persuader aux âmes timorées qu'elles n'y ont pas consenti, soit parce que les imaginations de ce genre sont plus opiniâtres, plus enracinées dans les humeurs et les passions physiques, soit parce que la nature inférieure est puissamment portée à s'y attacher avec plaisir. Et puis, lors même que la raison leur a opposé une vive résisistance, ces représentations s'acharnent avec tant d'ardeur dans l'imagination, ces mouvements continuent si fort à remuer le corps, que l'esprit en reste stupéfait; la résistance de la raison finit souvent par devenir si faible, que la personne qui en est victime en vient à se figurer qu'elle n'y a opposé aucune résistance. Ce n'est point assez : l'âme sera persuadée qu'elle y a donné un plein et volontaire consentement, en les voyant durer encore, lorsqu'elle est bien rendue à elle-même, et qu'elle y a bien réfléchi.

« Malgré tout, si les âmes en proie à ces tortures ont pu réfléchir et raisonner sur la culpabilité de ces pensées impures; si, à l'instant même où elles ont fait ces réflexions, leur volonté ne s'y est pas arrêtée de propos délibéré pour y donner son approbation, ces âmes peuvent être assurées qu'elles ne se sont prêtées à aucun consentement coupable. En outre, si, comme disposition générale, ces âmes ne se sont que rarement ou jamais permis des paroles ou des actions conformes à ces pensées impures, qu'elles aient confiance, et restent convaincues qu'elles n'ont pas commis un péché mortel.

« Par dessus tout, l'âme pieuse apportera tous ses soins à ne point se laisser désemparer par les tentations de ce genre,

ni détourner de faire continuellement, et avec toute l'attention possible, les récollections qui lui sont prescrites, lors même qu'à ces moments, plus qu'à d'autres, de semblables pensées envahiraient son esprit, au point qu'elle pourrait croire qu'il ne lui est pas permis de se présenter devant Dieu, assaillie, comme elle l'est, de ces imaginations impures. Qu'elle se dise bien, au contraire, que c'est le moment propice de montrer sa fidélité à Dieu. Il n'y aurait aucun mérite pour elle de rester unie à Dieu quand la nature ne s'y oppose en rien, et qu'elle n'y trouve que goût et jouissance. Mais si, au milieu de ces tempêtes de la nature corrompue, elle s'attache fermement à Dieu, alors que cette adhésion lui est si difficile, oh! combien, elle est digne d'éloges ; combien, elle se montre un vaillant soldat de Notre-Seigneur et mérite le témoignage qu'il lui rend, d'avoir été jugée capable d'affronter des ennemis aussi furieusement acharnés!

« Quelle grâce précieuse, quel bonheur, au milieu de toutes ces confusions, de ces obscurités intérieures, de pouvoir toujours faire notre choix en faveur de Dieu par la partie supérieure de la volonté, de pouvoir produire ces actes, qui, résolument accomplis, quels que soient les troubles de l'imagination et de la nature inférieure, augmentent bien plutôt qu'ils ne diminuent nos mérites! » [1]

4. ON NE DOIT POINT RECHERCHER NI PROVOQUER LES TENTATIONS.

Les remarques précédentes s'appliquent à toutes les passions, qu'elles viennent du démon ou de nous-mêmes. Je voudrais ici appeler l'attention sur un point particulier

1. *Sagesse Divine,* pp. 284-286.

touchant les tentations, et qui est celui-ci : Les âmes pieuses doivent-elles, peuvent-elles quelquefois rechercher ou provoquer les assauts des puissances inférieures, et exciter les passions, afin d'avoir l'occasion de les vaincre ?

Nous lisons dans le *Combat spirituel* : « D'abord, chaque fois que vous êtes assailli par les attaques des sens, opposez-leur une vigoureuse résistance, afin que la partie supérieure n'y consente point. Puis, lorsque les attaques ont cessé, provoquez-les de nouveau, afin de les réprimer avec plus de force et plus d'énergie. Enfin, excitez-les encore à un troisième combat, afin de vous accoutumer à les repousser avec mépris et avec horreur. Ces deux provocations à la lutte, vous pouvez les engager contre tout appétit désordonné, sauf le cas où il s'agit des tentations de la chair. » [1]

C'est contre la seconde de ces propositions, qu'un avertissement me paraît nécessaire. Je le trouve exprimé, sous forme de conseil, en termes aussi clairs que solides, par le P. Baker, dont l'enseignement, sur ce point, me semble absolument sûr et inattaquable. Après avoir prévenu tout particulièrement ceux qui débutent dans la vie spirituelle qu'ils doivent, autant qu'ils le peuvent, en tout temps et en toute occasion, déraciner leurs passions, il continue ainsi :

« J'appelle de la façon la plus expresse leur attention sur la pratique relativement à cet avis, car je trouve que certains auteurs, très recommandables d'ailleurs, conseillent, comme remède, et comme moyen de subjuguer les passions, une ligne de conduite tout à fait contraire. Ils voudraient, en effet, que les âmes excitent volontairement et bien sciemment ces passions dans leur nature sensible, et quand elles les ont poussées jusqu'à un certain point, qu'elles s'efforcent

1. *Le Combat spirituel*, ch. XIII.

alors, par la puissance de la raison et par des motifs de la religion, de les réduire au calme et à l'impuissance. Par exemple, on a reçu une injure : ces auteurs voudraient qu'on rappelât à son esprit toutes les circonstances aggravantes qui sont de nature à aviver l'indignation et le ressentiment; et, aussitôt que la passion a atteint son apogée, l'offensé devrait l'étouffer par la considération des exemples de Notre-Seigneur, de ses préceptes de charité à l'égard des ennemis, des dangereux effets de la vengeance, de la belle récompense promise à ceux qui sont patients, etc.. Ils parlent de même d'un désir des sens relatif à un objet quelconque : il faudrait se le représenter avec tous ses charmes et toutes ses séductions, au point d'exciter une forte inclination dans la nature sensible; puis, alors, supprimer sur le champ cette inclination par des résolutions énergiques et par des pratiques contraires. Ils ne défendent ce procédé qu'à l'égard de la passion d'impureté, qui ne doit être excitée sous aucun prétexte.

« Ce conseil peut convenir aux âmes parfaites, qui ont un empire incontesté sur leurs passions. Si les âmes imparfaites s'y conformaient dans la pratique, elles échapperaient difficilement à deux graves inconvénients : 1° Elles risqueraient de n'avoir plus la volonté ou la facilité de rétablir en elles cette paix une fois troublée; 2° la représentation vive et réfléchie de ces objets, qui excitent la passion dans leur esprit, ne peut qu'en faire pénétrer plus profondément les images dans leur mémoire, et ainsi frayer à ces images la voie pour un retour qui serait contre leur gré, ou bien, que par des motifs et des raisons diverses, elles ne seraient pas disposées à combattre à ce moment. Et, même en admettant que l'âme serait bien décidée à soutenir cette lutte, ne peut-on pas se demander si elle en sortirait avec succès?

« C'est pourquoi il convient, à notre avis, que les âmes imparfaites se conduisent à l'égard de toutes les passions, comme elles doivent faire pour les tentations d'impureté; c'est-à-dire, qu'il leur faut, avant tout, les fuir pour garder leur souveraineté, et, si c'est possible, les oublier complètement. »[1]

J'adresserais volontiers ce dernier avertissement même aux âmes les plus parfaites, aussi bien qu'aux imparfaites. Je ne vois pas bien comment on peut excuser une personne de s'exposer elle-même aux dangers et aux tentations sans un motif absolument suffisant. Et, je n'admets pas comme suffisant le motif de s'y exposer dans le but de mettre sa vertu à l'épreuve, de montrer de quelle forte résistance on est capable, ou même de se préparer à de futurs combats. Les périls et les tentations ne manqueront jamais aux âmes dans ce monde; elles ne seront jamais mises dans la nécessité de les rechercher ou de les faire naître de propos délibéré, surtout en excitant des sensations et des passions, qui sont considérées comme fautes matérielles, lorsqu'elles sont involontaires, et qui deviennent aisément des fautes formelles, si on y donne volontairement lieu. Cette ligne de conduite me paraît bien être celle du P. Baker lui-même, comme il l'indique un peu plus loin dans son livre : « Il n'en est pas moins vrai, dit-il, qu'il ne faut pas volontairement rechercher la tentation; car, selon la parole du Sage, *qui amat periculum peribit in eo*, celui qui aime le danger y périra. Dieu ne refusera pas les secours spirituels pour résister aux tentations, et pour en faire un usage salutaire, lorsqu'elles sont voulues ou permises par sa providence, je dirai même, lorsqu'elles sont la conséquence d'une faute et

1. *Sagesse Sacrée*, pp. 210, 211.

d'une négligence de notre part; mais il ne s'est nullement engagé à nous secourir dans un danger auquel nous nous serions volontairement exposé. »[1]

5. MOYENS VISIBLES PAR LESQUELS IL EST PERMIS AU DÉMON DE TENTER ET D'ÉPROUVER LES SERVITEURS DE DIEU.

Il y a trois moyens, avons-nous dit, par lesquels l'esprit mauvais dirige ses assauts contre les âmes pieuses, et cela, selon les desseins de Dieu, en vue de leur purification. Ces moyens sont les tentations, dont nous venons de parler, l'obsession et la possession. Les deux derniers modes, l'obsession et la possession, ont plus directement rapport au corps qu'à l'âme, et donnent lieu à de nombreuses manifestations ostensibles.

Schram fait ressortir la différence qu'il y a entre l'*obsession* et la *possession*. Il dit que les possédés sont aussi obsédés, mais qu'il ne s'en suit pas, rigoureusement parlant, que l'obsession soit la même chose que la possession. On entend par *obsédés* ceux en qui le démon ne réside pas, mais qui sont soumis de sa part à des vexations du dehors aussi variées qu'extraordinaires; les *possédés* sont ceux en qui habite le démon pour exercer dans leurs corps, avec la permission de Dieu, diverses opérations. On les appelle aussi des *démoniaques* et des *énergumènes*.

(1) Obsession démoniaque.

La purification passive de la nature inférieure et sensible s'effectue quelquefois par l'*obsession démoniaque*. Elle a lieu

1. *Sagesse Sacrée*, p. 284.

lorsque le démon est autorisé, par une action externe, mais non interne, à tenter, à vexer et à tourmenter une personne d'une manière extraordinaire et visible. Il agit, dans l'obsession, par des moyens divers, comme nous le voyons dans la vie d'un grand nombre de saints. Parfois, il fait paraître à leurs yeux des visions épouvantables ; parfois, leurs oreilles sont assaillies de bruits effrayants, d'horribles paroles de blasphème. Puis, le corps tout entier est torturé par les peines et les souffrances les plus cruelles que lui infligent les démons. Le chanoine Ribet dit que l'obsession est un des moyens ordinaires de cette purification passive. Schram établit qu'elle est une forme, un genre de la purification des sens ; mais j'hésiterais à admettre, avec Ribet, qu'elle est une forme ordinaire de cette purification, dans le sens que ces obsessions doivent généralement se rencontrer dans les cas de vocation à la contemplation ou aux degrés supérieurs de la perfection. Que les saints privilégiés de Dieu aient été éprouvés de cette façon, on ne saurait en douter ; leur exemple est bien fait pour nous apprendre comment Dieu, dans sa toute-puissance, permet ce mode de purification, et comment on peut le faire tourner à bien. Benoit XIV n'a point manqué de traiter ce sujet :

« Les serviteurs de Dieu, écrit-il, pendant qu'ils étaient sur la terre, ont pour la plupart non seulement éprouvé la loi qui combat contre l'esprit, mais ont encore subi, en vertu d'une permission divine, de nombreuses afflictions de la part du démon. Dans la vie qu'il nous a laissée de saint Hilarion, saint Jérôme raconte les tentations auxquelles le démon l'avait soumis pendant son enfance, et il continue par le fait que voici : « Une nuit, le saint entendit des cris d'enfants, des bêlements de moutons, des mugissements de taureaux, des gémissements de femmes en pleurs, des rugissements de

lions, les piétinements d'une armée, et le bruit assourdissant d'un grand nombre de voix : il crut qu'il allait être anéanti par ce vacarme terrifiant avant de rien voir. Il comprit que ce n'étaient là que des artifices du démon, et, tombant à genoux, il fit le signe de la croix sur son front... »

« Dans la vie de saint Antoine le Grand, écrite par saint Athanase, nous lisons le trait suivant, rapporté par saint Antoine lui-même : « J'ai vu quelquefois le démon sous une forme humaine d'une haute majesté, osant s'appeler la puissance et la providence de Dieu, et me disant : « Antoine, que veux-tu que je te donne? » Mais, lui crachant à la figure, et armé du nom de Jésus-Christ, je me jetais sur lui, et sa haute stature s'évanouissait entre mes mains. Souvent aussi, je ne le nie pas, j'ai été battu par les démons; mais je chantais : « Nul ne me séparera de l'amour de Jésus-Christ. » Au bruit de ce nom, ils devenaient furieux ; ils étaient mis en déroute, non point par mes propres forces, mais par la puissance du Christ, qui a dit : « J'ai vu Satan tomber du ciel comme frappé par la foudre... »

Dans la Bulle de canonisation de saint Philippe de Néri, nous lisons : « Quoique l'ancien ennemi du genre humain se soit souvent montré à lui sous une forme horrible, pour l'effrayer, notre saint, toujours courageux et inébranlable, en triompha chaque fois glorieusement, et sut toujours conserver la paix et le calme véritable dont il jouissait intérieurement. » Nous trouvons des récits semblables dans les comptes-rendus des auditeurs de Rote qui ont eu à s'occuper des causes de saint François Xavier, de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, et de sainte Françoise Romaine. Si, en effet, Notre-Seigneur fut conduit dans le désert; s'il a consenti lui-même à être tenté, non point jusqu'au consentement, mais jusqu'à la lutte et à la victoire; s'il a permis

que le démon l'emportât jusqu'au faîte du temple, ou sur le sommet de la montagne, comme nous le lisons dans saint Matthieu, [1] s'il a daigné lui-même accepter toutes ces choses, afin que personne, quelle que soit sa sainteté, ne puisse se croire à l'abri des tentations; et, s'il a voulu par là nous enseigner comment nous devons déjouer les artifices du démon, selon la doctrine de saint Hilaire, de saint Augustin et de saint Thomas, nul ne saurait être surpris de voir dans l'Histoire sainte et dans les Actes des saints, que les serviteurs de Dieu ont été tentés par le démon de mille manières différentes et par mille procédés divers. » [2]

Pour que les âmes ne cèdent point à la crainte, au découragement et à la tristesse que le démon pourrait leur causer en les traitant ainsi, les auteurs pieux nous exhortent à renouveler notre foi et notre confiance en Dieu, à nous rappeler, avant tout, que Dieu ne permet jamais à notre ennemi de nous faire tout le mal qu'il pourrait, et qu'il voudrait nous faire, le pouvoir qu'il a de nous nuire étant toujours limité par la miséricordieuse puissance de Dieu. Ainsi, lorsqu'il permit au démon d'éprouver son serviteur Job, il lui dit : « Voici que tout ce qu'il a est entre tes mains ; seulement tu ne porteras pas la main sur sa personne. » [3] Et, lorsqu'il lui accorda un pouvoir plus étendu sur son serviteur, il ajouta : « Voici qu'il est entre tes mains, mais tu ne toucheras pas à sa vie. » [4] En second lieu, Dieu ne permet jamais qu'une personne soit tourmentée dans son corps, ou tentée dans son âme, au-dessus de ses forces. Saint Paul ne nous laisse aucun doute à ce sujet : « Dieu est fidèle, dit-il, et il ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces; mais il vous fera tirer avantage de la tentation même,

1. S. Mat. iv. 2. *Vertu Héroïque*, vol. ii, pp. 29, 31. 3. Job i, 12. 4. Job ii, 6.

afin que vous puissiez persévérer. »[1] Plus les vexations sont horribles, plus véhémentes sont les tentations, plus grand et plus puissant aussi est le secours divin. Troisièmement : « Il est de la plus haute importance, dit Mgr Ullathorne, de bien comprendre que, quand les esprits mauvais nous tentent, il ne leur est permis d'exercer leur puissance que sur les sens physiques et sur l'imagination. Ils ne peuvent pas agir sur la substance de l'âme sans le consentement de l'âme elle-même. Il n'est pas moins important de se rappeler que, quoique l'imagination agisse sur l'esprit, elle a son origine dans les sens du corps. Lorsqu'on eut expliqué cet enseignement à sainte Thérèse, ce fut le moment où la lumière divine répandit de vives clartés dans sa vie spirituelle. Elle saisit dès lors comment elle devait gouverner son imagination, et quel degré d'importance il fallait attacher à ce que saint Paul appelle l'esprit de la chair. »[2] Ces réflexions sont bien de nature à consoler et à réconforter les âmes persécutées par l'esprit du mal. On leur recommande également d'avoir recours aux moyens ordinaires dont notre divin Sauveur a laissé la dispensation à son Église et l'usage aux fidèles contre les puissances infernales : la prière, la mortification, les sacramentaux, — et tout particulièrement, l'eau bénite, le signe de la croix ; dans quelques cas très rares, on peut permettre les exorcismes, qui sont même recommandés dans les cas d'obsession, surtout lorsque cette forme de persécution démoniaque revêt des caractères qui tendent manifestement à détourner les gens de l'Église, à les éloigner de la fréquentation des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, ou encore, lorsque le démon torture et afflige l'âme d'une manière excessive. Les exorcismes rituels, d'après les lois de l'Église, sont réservés aux prêtres, et encore ceux-ci ne

1. I. Cor. x, 13. 2. *Patience Chrétienne*, p. 213.

doivent-ils y avoir recours, pour chasser le démon des personnes possédées ou obsédées, qu'avec l'autorisation de l'Ordinaire. Même faut-il bien les avertir qu'ils ne fassent pas usage de cette cérémonie, sans des motifs suffisants de croire que la personne est réellement victime des tortures de la possession ou de l'obsession diabolique.

(2) Possession démoniaque.

La possession démoniaque n'est pas ordinairement regardée comme l'une des purifications passives qui préparent certaines personnes à la contemplation. Le motif en est que la possession, suspendant l'usage de la raison et de la liberté, empêche l'exercice de la perfection, tandis que la purification passive s'accomplit, au contraire, par les actes libres et méritoires. Voilà pourquoi saint Augustin assigne le péché comme la cause habituelle des possessions. Les rares exemples de serviteurs de Dieu soumis à cette épreuve, tel que le saint abbé Moïse, dont parlent saint Grégoire le Grand et plusieurs autres auteurs, ne prouvent nullement que ces possessions fussent destinées à préparer la contemplation ; mais bien plutôt à punir, ainsi que l'attestent ces récits, des fautes légères dont Dieu voulait inspirer à ces âmes fidèles une extrême horreur.

Si donc la possession se rencontre dans les préludes de la contemplation, il vaut tout autant dire que la contemplation s'est produite malgré la possession, que de voir dans la possession une préparation à la contemplation. Cependant il ne répugne pas absolument que cette tyrannie diabolique entre parmi les moyens de purgation passive : Dieu sait tirer le bien du mal et donner à une peine la vertu purifiante qui répond aux desseins de sa justice et de sa bonté. [1]

1. Ribet, vol. 1, p. 395.



CHAPITRE XIII

LA PURIFICATION DES SENS PAR DES ÉPREUVES PROVENANT DE CAUSES NATURELLES.

I. LA PURIFICATION PAR DES CAUSES NATURELLES.

Il nous reste à traiter des grandes épreuves et des adversités qui sont quelquefois occasionnées par les hommes, et quelquefois par des causes naturelles nécessaires, telles que les maladies, la pauvreté, les privations, etc.. Lorsque les afflictions de ce genre disposent et préparent une âme à la perfection et à la contemplation, elles doivent être ordonnées à cette fin par une providence spéciale, parce qu'il arrive parfois qu'elles sont envoyées comme des châtiments; et alors, elles n'appartiennent pas à la purification dont nous parlons ici.

(1) Exemple du saint homme Job.

Benoît XIV emprunte à la sainte Écriture deux exemples qui montrent comment Dieu se sert de ces épreuves et de

ces croix pour la glus grande purification de ses serviteurs. Le premier est celui du saint homme Job, qui fut éprouvé par l'esprit mauvais et aussi par de nombreuses causes naturelles. L'histoire de ce saint homme et de ses horribles souffrances est bien connue; mais le savant pontife nous la représente d'une manière qui convient tellement à notre sujet, que nous citerons ses paroles sans crainte de nous exposer à un reproche de prolixité.

« Job, dit-il, était exempt de toute malice, non seulement dans ses actes, mais aussi dans ses pensées, puisqu'il avait fait un pacte avec ses yeux, s'engageant à ne pas même regarder une vierge. Cependant, lorsque Satan se présenta parmi les fils de Dieu, ou les anges, devant le Seigneur, et que Dieu lui demanda s'il avait considéré les vertus de Job, il lui répondit que Job était juste parce que le Seigneur l'avait comblé de prospérités, mais qu'il se départirait de sa justice, s'il tombait dans l'épreuve. Il obtint la permission d'éprouver la vertu de Job, pourvu qu'il ne lui fit pas de mal dans son corps. Sur ces entrefaites, les Sabéens pénétraient sur les terres de Job, massacraient ses pasteurs, décimaient ses troupeaux. Le feu tombait du ciel et cousumait ses moutons; trois bandes de Chaldéens emmenaient ses chameaux; ses fils et ses filles, réunis pour un festin chez leur frère aîné, étaient tous massacrés. Lorsque Job se fût écrié que, sorti nu du sein de sa mère, il retournerait nu dans la terre; et, qu'il eût béni Dieu qui lui avait tout donné, et lui avait tout ôté, Satan se présenta de nouveau devant le Seigneur. A la demande que lui fit le Seigneur, s'il avait admiré la patience de Job dans de si nombreuses et si grandes afflictions, il répondit que l'homme donnerait tout pour sa vie, voulant insinuer que si Job en était privé, il s'éloignerait de Dieu. Le Seigneur lui permit de l'affliger

encore davantage, à condition qu'il épargnerait sa vie. C'est alors qu'il fut couvert d'ulcères et d'un mal qui était, si nous en croyons Pivéda, une complication de trente-deux ou trente-trois maladies. Et Bartholinus, dans son livre *Des Maladies Bibliques,* reconnaît en Job douze genres de maladies différentes. A tout cela, il faut ajouter les rebuffades de sa femme, les reproches de ses amis, qui l'accusaient de péché, et l'exhortaient à revenir à Dieu par la pénitence, aussi bien que par l'humble proclamation de la justice divine. Alors seulement, il ne fut plus permis à Satan de l'accabler d'autres calamités. Ses biens terrestres lui furent rendus au double; des fils et des filles lui furent donnés, et Dieu lui accorda une mort heureuse. Nonobstant l'assertion impie des Juifs et des sectaires, qui prétendent que l'histoire de Job n'est qu'une parabole et une fiction, sa véracité est incontestablement prouvée par la prophétie d'Ezéchiel et par l'épître de saint Jacques, comme le démontre clairement saint Thomas d'Aquin dans le prologue de son commentaire sur le livre de Job. »[1]

(2) Exemple de Lazare.

A cette histoire de Job tirée de l'ancien Testament, succède celle de Lazare empruntée au nouveau. Couvert de plaies que les chiens venaient lécher, il était étendu à la porte du mauvais riche ; mais son âme était emportée par les anges dans le sein d'Abraham et le mauvais riche était enseveli dans les enfers. Lorsque le riche, torturé par les flammes, leva les yeux et vit dans le lointain Abraham avec Lazare à ses côtés, il le supplia d'avoir pitié de lui, d'envoyer Lazare plonger son doigt dans l'eau pour lui rafraîchir la langue.

1. *Vertu Héroïque*, vol. II, pp. 3, 4.

Nous savons que les interprètes ne sont pas d'accord ici : les uns ne voient là qu'une parabole; les autres y voient une histoire véridique. Cette dernière opinion est la plus probable, parce que, dans les paraboles, les personnages ne sont pas désignés par des noms, tandis que Lazare est expressément nommé; parce que Notre-Seigneur n'a jamais fait des paraboles touchant les choses de la vie future; puis, enfin, parce que, dans les temps anciens, on érigea de nombreuses églises en divers pays, en l'honneur de ce même Lazare, invoqué comme saint et comme patron des lépreux. Benoît XIV, poursuivant son sujet, donne un abrégé de l'homélie de saint Jean Chrysostome sur Lazare. Dans cette homélie, le saint Docteur fait un récit détaillé des cruels tourments et des dures afflictions de Lazare : « En premier lieu, c'est sa pauvreté qui était si extrême que le pauvre malheureux ne pouvait pas même obtenir les miettes qui tombaient de la table du mauvais riche; secondement, les plaies dont il était couvert; troisièmement, l'abandon général dans lequel il se trouvait; quatrièmement, sa prostration à la porte du riche, qui festoyait chaque jour avec luxe et somptuosité; cinquièmement, ce mépris qui le faisait considérer par le riche comme indigne d'une parole ou d'un regard, lui qui regorgeait de tous les biens de la terre; sixièmement, l'absence de toute compagnie dans sa misère; septièmement, l'obscurité de la foi et de l'espérance en la résurrection à cette époque, vertus qui, depuis la venue de Jésus-Christ, soutiennent et fortifient si merveilleusement les fidèles dans la douleur; huitièmement, l'endurance de tous ces maux, non pas séparément, non pas pendant un jour, mais tous à la fois et pendant bien des jours consécutifs; neuvièmement, la perte de sa réputation, car nombreux étaient ceux qui pensaient qu'il souffrait tout cela à cause de

fautes graves. Et cependant, nouveau Job, et comme s'il eut été invulnérable, il supportait tout avec un esprit aussi courageux qu'indomptable. »[1]

Ces deux exemples que nous fournit la sainte Écriture sont bien propres à nous donner une idée des tribulations et des épreuves qui peuvent accabler les âmes justes, aussi bien que de la patience et du courage avec lesquels on doit les supporter.

2. LES MALADIES CORPORELLES, MOYENS DE PURIFICATION. LES INFIRMITÉS.

Nous bornerons nos considérations à quelques-unes des épreuves de la vie : il serait impossible de les passer toutes en revue. Le premier de ces moyens que Dieu envoie comme purification des sens, c'est sans contredit la maladie. Il envoie quelquefois les maladies physiques pour amener l'homme à changer de conduite, à abandonner le péché, et à revenir à son Créateur; elles ont aussi pour but de préparer les âmes à une plus grande perfection et à la contemplation. Presque tous les saints appelés à la vie contemplative, et qui n'étaient pas engagés dans les œuvres extérieures de charité à l'égard du prochain ont dû passer par les épreuves de ces infirmités. Nous ne citerons, comme exemples, que sainte Lidwine, vierge de Schieldam en Hollande, sainte Claire, sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne et sainte Rose de Lima. « Les châtiments, dit saint Augustin, nous sont envoyés pour cinq fins différentes : pour que les justes aient une occasion d'augmenter leurs mérites, c'est le cas du saint homme Job; comme un préservatif de la vertu et comme une force de

1. *Vertu Héroïque*, vol. II, pp. 6, 7.

résistance aux tentations de l'orgueil, c'est ce que nous voyons en saint Paul; en punition du péché, c'est la lèpre de Marie; pour la gloire de Dieu, témoin l'aveugle de naissance; ou enfin, ce sera une punition judicière, ce qui est arrivé à Hérode. » A ce genre de purification appartiennent la perte d'un ou de plusieurs membres, des sens physiques, comme la cécité de Tobie; les difformités du corps, etc.. Tout cela arrive pour que l'âme se détache de plus en plus du monde et de ses vanités.

« Une personne malade, dit excellemment le P. Baker, doit se considérer comme étant d'une manière toute spéciale entre les mains de Dieu; elle est la prisonnière de Dieu, enchaînée pour ainsi dire par sa propre faiblesse, privée des consolations ordinaires de la conversation, de la promenade, etc.; obligée de s'abstenir des mets qui conviendraient à son goût; elle n'est utile à personne; elle devient pénible, à charge pour beaucoup, exposée bien souvent aux douleurs les plus aiguës, aux remèdes les plus désagréables, etc. : prison pénible sans doute, mais combien douce pour l'âme qui voudra en faire un bon usage ! Si le goût intérieur de son âme n'est pas dépravé, elle trouvera dans ses souffrances une occasion d'augmenter immensément sa liberté, sa santé et ses forces spirituelles, en acceptant avec une sainte indifférence ses misères si incommodes, en mortifiant tout désir exagéré des médications, résignée à n'échapper à ses maux qu'au moment et de la manière que Dieu aura décidé.

« Mais, pour parler plus particulièrement des devoirs d'une âme pendant la maladie, elle doit avant tout bien se rendre compte, si ses souffrances sont de nature à justifier la négligence de ses exercices spirituels de mortification et de prière, devoirs essentiels de toute vie intérieure. Si ces devoirs ne se poursuivent pas d'une manière ininterrompue

dans la maladie, aussi bien que durant les jours de santé, l'âme elle-même deviendrait plus malade que le corps, et risquerait de se trouver exposée à un plus grave danger. Car, très certainement, si la maladie ne produit pas de bons effets de patience, de résignation, et autres semblables, elle en produira dans l'âme d'absolument contraires. Ces heureux effets, si désirables, ne peuvent être obtenus que par la mortification et la prière. » [1]

3. LA PERTE DES PARENTS ET DES AMIS.

Une autre source d'afflictions, qui ont pour but la purification, est la perte des parents et des amis enlevés par la mort, et toute autre perte ou privation également sensible. Rappelons à ce sujet les prudents conseils et les avis si sages de Mgr Ullathorne : « Il y a, dit-il, une sorte de tristesse dont la prolongation serait criminelle. Elle consiste à entretenir avec obstination le souvenir d'une grande douleur, d'une perte, ou d'un déboire, de façon à dérouter l'âme et à lui faire négliger ses devoirs du moment. On maintient, devant les yeux de l'esprit, l'image de l'événement triste avec toutes ses circonstances. On lui permet d'étouffer le cœur, au point que les traits de cette douleur y laissent la profonde empreinte d'une tristesse que l'on aime. Ce qu'il y a de pire, c'est que l'entretien de ce souvenir douloureux que l'on recherche avec affection et que l'on prolonge parfois pendant des années, est à tort pris pour un acte de vertu, parce qu'il semble être la pratique des vertus de constance, d'énergie et de persévérance. Il y a là une erreur de l'intelligence aussi bien que du cœur, erreur qui est le fruit de la

1. *Sagesse Sacrée*, p. 470.

tristesse entretenue par l'amour-propre. C'est là une faute contre la providence de Dieu, dont il faut reconnaître la main dans tout ce qui arrive; contre l'âme elle-même dont on déprave et énerve ainsi les énergies; et enfin, contre le joyeux entrain que l'on doit apporter à l'accomplissement de ses devoirs, pour lesquels l'âme n'a pas la liberté suffisante, tant qu'elle s'absorbe à ce point dans le souvenir d'événements passés. »[1]

4. PERSÉCUTIONS VENANT DES HOMMES.

Des autres genres de persécutions et de purifications, nous dirons avec Benoît XIV : « Si nous voulions énumérer les pertes des biens, de la réputation, des amis et des parents, le ridicule avec toutes ses avanies auxquelles sont exposées les âmes pieuses, nous n'en finirions pas. » Puis il cite plusieurs exemples de ces divers genres d'épreuves. « Nous lisons, continue l'illustre pontife, dans le second rapport de l'Auditeur de Rote sur les vertus de sainte Thérèse, qu'elle était parfois si complètement abandonnée que personne ne voulait entendre sa confession. Dans le rapport sur la cause de saint Jean de Dieu, nous voyons que, dans les commencements de sa conversion, lorsqu'il se roulait dans la boue par mortification, plusieurs le regardaient comme un fou. Il eut beaucoup à souffrir de la part des enfants qui l'accablaient d'immondices et de pierres en lui disant toutes sortes d'injures. Le compte-rendu de la cause du bienheureux Jérôme Emilien nous le montre, malgré sa haute naissance et la renommée qu'il s'était acquise en combattant pour la défense de son pays, s'en allant, après sa conversion, revêtu

1. *Patience Chrétienne*, p. 134.

grossièrement, pâle et malpropre, recueillir des aumônes pour les orphelins, ne recevant que des plaisanteries, des insultes, des sifflets et des opprobres, de la part des enfants viciés qui le suivaient comme un fou. Enfin, dans la vie de saint Louis, roi de France, il est rapporté que, quand l'ambassadeur du Comte de Gueldres auprès de ce saint roi, rentra dans son pays, on lui demanda s'il avait vu le roi de France : « Oui, répondit-il, j'ai vu ce misérable papiste, vêtu de peaux, avec un capuchon sur ses épaules. » [1]

Le même ouvrage de Benoît XIV contient des faits de persécutions infligées aux serviteurs de Dieu par des païens et des hérétiques, parfois par de mauvais chrétiens, et quelquefois aussi par de bons chrétiens et des hommes de bien, qui s'étaient laissés séduire.

« Au premier genre de ces persécutions, il faut rapporter celles de saint François Xavier, lorsqu'il prêchait l'Évangile aux Indiens, et dont il est parlé dans le compte-rendu de sa cause.

« Du second genre sont toutes ces choses que nous lisons de saint Benoît dans sa vie par saint Grégoire le Grand, par exemple, le poison que le prêtre Florentius, un jour, et certains moines, dans une autre circonstance, lui offrirent à boire. C'est le caractère aussi des disputes du frère Elias, vicaire général des Franciscains, avec saint François lui-même, le fondateur de l'Ordre, qu'il osa accuser devant un grand nombre de ses frères d'être le destructeur de l'Ordre, et avec saint Antoine de Padoue, qu'il alla jusqu'à faire mettre en prison. Saint Antoine put s'échapper, se rendit à Rome et en appela au Saint-Siège. Après une enquête judiciaire devant le pape, l'affaire se termina enfin par la

1. *Vertu Héroïque*, vol. II, p. 16.

déposition du frère Elias de la dignité du généralat dont il avait été investi après la mort de saint François, et par l'élection d'un nouveau général en présence du même pontife...

« A la troisième catégorie appartiennent les exemples que voici : Dans le rapport sur la cause de saint Philippe de Néri, il est fait mention d'une foule de choses qu'il eut à souffrir de la part de grands personnages qui se trouvaient à Rome du temps des souverains pontifes Paul IV et Pie V. Il fut accusé d'orgueil, parce que, à l'époque du carnaval, s'étant fait accompagner d'un grand nombre d'hommes, il avait visité sept églises; une autre fois, on l'accusa d'avoir dit des choses insensées dans ses sermons.

« Nous lisons dans la vie de quelques saints, que, accusés d'hérésie, ils furent cités devant le tribunal de la Sainte Inquisition, et condamnés à la prison. Dans le second rapport sur la cause de sainte Thérèse, nous relevons le trait suivant : Pendant qu'elle était à Séville, elle fut, ainsi que ses compagnes, chargée de plusieurs accusations entièrement fausses, et dénoncée à la Sainte Inquisition. »

« Le cardinal de Lauræa, d'illustre mémoire, parle de quelques serviteurs de Dieu qui furent, par une permission divine, plusieurs fois punis injustement par leurs supérieurs ecclésiastiques, qui avaient eux-mêmes été trompés. « Des personnes pieuses sont quelquefois, par la permission de Dieu, punies et humiliées par leurs supérieurs mal informés; ceux-ci appartenant même aux rangs les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique. Cela arrive surtout parmi les religieux. Je pourrais en faire un long récit. » Théophile Raymond fait la même remarque, quand il répond à la question qu'il se pose, à savoir, si la persécution dans une communauté est la plus terrible de toutes. On pourrait lire,

à ce propos, la vie du vénérable abbé Barreri : on y verrait que, accusé par la jalousie de ses moines, il fut condamné par un jugement du légat apostolique, déposé de sa charge pour sept ans; et, qu'il supporta cette épreuve avec la plus admirable patience. L'affaire ayant été soumise au vénérable serviteur de Dieu, le cardinal Bellarmin, on découvrit la fraude des témoins : avec l'approbation du souverain pontife, il fut reconnu innocent, et rétabli dans ses honneurs et dignités. »[1]

Aux remèdes dont nous avons parlé, et qu'il faut appliquer dans les épreuves et tribulations qui viennent de Dieu, ou qu'il permet, il est nécessaire de joindre, dans ce genre de persécutions, une patience toute spéciale. C'est le cas de ne jamais perdre de vue l'exemple de Jésus-Christ. Dans les peines, dans les infirmités du corps, dans les persécutions qui proviennent du prochain, des ennemis et des amis, des personnes qui vivent avec nous, et même des supérieurs ecclésiastiques, le remède le plus efficace sera dans la méditation assidue de la passion et des souffrances de notre divin Rédempteur. Au sein de ses douloureuses amertumes, il nous a laissé un exemple de patience, qui aura plus de poids que tout autre motif pour nous conduire à sa parfaite imitation.

5. EST-IL PERMIS DE S'EXCUSER ET DE SE JUSTIFIER ?

Une personne humiliée ou persécutée peut-elle s'excuser et se justifier, ou chercher de la consolation en exposant ses plaintes à d'autres ? Les plaintes et les murmures inutiles sont toujours contraires à la véritable patience chrétienne. Or, en général, les plaintes sont inutiles ; les murmures sont,

1. *Vertu Héroïque*, vol. II, pp. 35-37.

non seulement toujours inutiles, mais condamnables. Si la gloire de Dieu et le bien des âmes ne demandent pas que les personnes persécutées se justifient avec humilité et modestie, il est toujours préférable que, à l'exemple du Sauveur, elles supportent leurs peines en silence, et confient à Dieu, avec toute la vivacité de leur foi, le soin de leur défense, en disant au divin Maître : « Délivrez-moi, Seigneur, mettez-moi auprès de vous; et, après cela, que la main de qui que ce soit s'arme contre moi ; »[1] ou bien encore : « Quand des armées seraient campées contre moi, mon cœur n'en serait point effrayé. Quand on me livrerait un combat, j'espèrerais même au milieu du combat. »[2] C'est un fait d'expérience que les excuses ne servent ordinairement qu'à augmenter l'irritation des adversaires, et, en quelque sorte, à confirmer leurs accusations ; elles ne font dès lors qu'exposer les innocents à de nouveaux blâmes et à de nouvelles vexations. La meilleure règle est donc d'imposer silence à ses adversaires à force d'humilité, de les désarmer par la patience, de ne répondre à leurs injures et à leurs calomnies que par le calme le plus silencieux. Quand son heure sera venue, Dieu saura rendre justice à ses serviteurs, et, en attendant, ils accroîtront considérablement leurs mérites par leur patiente résignation.

J'ai dit, si la gloire de Dieu et le bien des âmes ne le demandent pas; autrement, les plus saints et les plus justes doivent défendre leur cause contre les détracteurs, les esprits mal intentionnés et les mauvaises langues. Car leurs mauvais propos ne tombent pas seulement sur ceux qui ont quelque chose à se reprocher, mais même sur les meilleurs, n'épargnant pas seulement de saints prêtres qu'ils attaquent jusque dans les fonctions de leur ministère. S'ils prennent les

1. Job XVII, 3. 2. Ps. XXVI. 3.

personnes pieuses en défaut, ils s'écrient que les confesseurs et les directeurs sont indiscrets, qu'ils manquent du savoir nécessaire, qu'ils sont trop crédules, qu'ils n'ont pas assez de discrétion et de prudence : ils insinuent même des soupçons plus graves. Or, quand le saint ministère est ainsi attaqué, il n'est plus permis aux disciples du Christ de dissimuler, ou de donner un semblant de prétexte au dicton vulgaire : « Qui ne dit rien consent. » Le bien des fidèles, dont le calomnié est le pasteur, le bien de l'Église, la gloire de Dieu ne permettent pas à un homme, en de pareilles circonstances, de s'enfermer dans un tranquille mutisme, en face d'accusations et d'insinuations mensongères. Si la chose est possible, il faut chercher à découvrir les coupables et les faire punir. Par exemple, nous reconnaissons que ce n'est pas toujours facile à notre époque où les lettres anonymes et de lâches procédés tendent à ruiner la bonne réputation du prochain. Il faut néanmoins opposer un formel démenti à ces fausses accusations et imputations : le bien des âmes et l'honneur du corps sacerdotal le demandent. S'il ne s'agit que d'une insulte personnelle, si l'injure n'atteint personne autre, on peut se taire : on offre alors à Dieu cette forme de persécution, et on lui confie sa cause, comme nous l'avons dit plus haut. Mais que jamais il ne nous arrive de déserter le poste du devoir à cause de semblables contradictions. Méprisant tous ces vains bruits, toutes ces sottes paroles des hommes, le prêtre se souviendra que son devoir est de poursuivre son œuvre avec force et courage, malgré toutes les oppositions, qu'elles viennent de la malice des démons ou de la perversité des hommes, fortifiant son cœur par la confiance en la vérité des divines paroles : « Vous serez heureux quand on vous accablera d'injures, qu'on vous persécutera, et qu'à cause de moi, on dira faussement toute sorte de mal contre vous :

réjouissez-vous alors et tressaillez d'allégresse, parce que votre récompense est grande dans le ciel. Car c'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui furent avant vous. » [1]

6. PRIX DE LA PATIENCE ET DE LA RÉSIGNATION DANS LES SOUFFRANCES. (BLOSIUS).

Qu'il nous soit permis de citer les paroles que la piété et l'expérience inspirent à Mgr Ullathorne sur le prix de la patience et de la résignation dans les souffrances. Il transcrit d'ailleurs les pensées du docte et pieux Blosius :

(1) « Il ne peut, dit-il, rien arriver à l'homme de plus précieux que la tribulation, lorsqu'il la supporte avec patience pour l'amour de Dieu, parce qu'il n'y a pas de signe plus certain de l'élection divine. Mais il faut entendre ce principe des épreuves intérieures aussi bien que des peines extérieures, ce que les personnes d'un certain genre de piété sont trop disposées à oublier.

(2) « C'est la chaîne des souffrances patiemment endurées qui forme le lien par lequel Jésus-Christ s'unit une âme et la prend pour épouse.

(3) « Il y a une telle dignité à souffrir pour l'amour de Notre-Seigneur, que nous devrions nous croire indignes d'un si grand honneur.

(4) « Les bonnes œuvres sont d'un grand prix ; mais, même les moindres peines, les moindres épreuves, acceptées avec calme et patience, sont d'une plus haute valeur que plusieurs bonnes œuvres.

(5) « Toute tristesse, toute souffrance, porte avec elle un cachet de ressemblance avec la très excellente Passion de

1. S. Mat. v, 11, 12. — Voy. Voss. *Compend. Scaramelli*, p. 221.

Notre-Seigneur Jésus-Christ; et, lorsqu'elle est endurée avec patience, elle rend celui qui souffre participant de la Passion de son divin Maître et Rédempteur.

(6) « La tribulation ouvre l'âme aux dons de Dieu, et quand on a une fois reçû ces dons, la tribulation les conserve.

(7) « Ce que nous souffrons présentement, Dieu l'a prévu de toute éternité; il a ordonné de toute éternité que nous le souffririons de cette manière et non d'une autre. Permettrait-il que la moindre adversité frappât ses enfants ou blessât leurs fibres les plus intimes, que le moindre vent soufflât sur eux, sans avoir prévu que c'était utile à leur salut? Le froid et la chaleur, la faim et la soif, les infirmités et les afflictions, — toutes et chacune de ces souffrances, lorsqu'elles atteignent les serviteurs de Dieu, leur sont envoyées non seulement pour purifier, mais encore pour orner leurs âmes.

(8) « L'artiste trace ses lignes, dispose ses couleurs en combinant les lumières et les ombres sur la toile pour faire ressortir quelque magnifique production de son génie. La noble vierge est parée des plus riches vêtements parsemés d'or et de bijoux pour ses épousailles. Ainsi Dieu pare ses élus, qu'il s'est choisis, en les investissant des plus sublimes vertus, fruits de la souffrance, pareilles à celles dont il a voulu parer son Fils bien-aimé. Voilà pourquoi toute affliction, toute amertume, doit être supportée avec joie et patience, puisque ces tribulations ne sont rien, comparées aux peines du purgatoire ou aux flammes éternelles.

(9) « Un ami de Dieu a dit : « Lorsque quelqu'un éprouve de l'affliction et de la tristesse, et qu'il est humblement résigné entre les mains de Dieu, cette résignation est semblable à une harpe qui fait entendre les notes les plus suaves; l'Esprit-Saint en fait un cantique qui résonne avec une douce, quoique secrète, mélodie, jusqu'aux oreilles de

notre Père céleste. Les cordes d'en bas, fixées dans la nature inférieure de l'homme, émettent les sourdes et tristes notes de la douleur; mais les cordes d'en haut, fixées aux puissances supérieures de l'âme, sont pleines de dévotion et font retentir les libres et brillantes notes de la patience résignée à la glorieuse volonté de Dieu. La nature sensible est crucifiée, et soupire sur ses douleurs; mais l'esprit raisonnable loue Dieu dans le calme et la paix. Car ces cruelles amertumes qui rongent jusqu'à la moëlle des os préparent l'âme à l'étroite union avec Dieu; et, de même que le feu prépare la cire à recevoir de nouvelles formes, de même ces épreuves disposent l'âme à une plus parfaite conformité avec Dieu. Aucun objet n'est capable de recevoir la forme d'un autre tant qu'il n'est pas dépouillé de la sienne propre; et, avant que le divin Artiste puisse imprimer sur l'âme la très noble image de sa gloire, il faut que l'âme se dépouille des traits du vieil Adam par la douleur et la souffrance : autrement, elle ne serait point susceptible d'un changement et d'une transformation surnaturelle. Le Tout-Puissant la prépare donc à cette heureuse transformation par les tribulations les plus aiguës. Une fois que sa souveraine bonté a décrété qu'il va, après cette divine transformation, orner l'âme des dons célestes, un si complet changement ne saurait s'effectuer par des bains doux et émollients : il faut l'entière immersion de l'âme dans un océan d'amertune. »

« Cependant tous ne sont pas entraînés dans ces mêmes profondeurs de l'épreuve intérieure, et tous ne sont pas accablés de ce fardeau écrasant des afflictions extérieures. Ce sont là des faveurs toutes spéciales de Dieu, qu'il réserve à ceux qui sont appelés à une haute perfection, et, conséquemment, à une grande part de la croix et de la gloire du Christ. A propos de ces divines purifications il est vrai de

dire qu'*il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus*. Les âmes faibles sont traitées par des moyens moins rudes. Il en est que Dieu conduit plutôt dans les voies de la consolation que dans le chemin de la croix ; les unes, par suite de leur nature plus vigoureuse, demandent une purification plus sévère ; les autres, parce qu'elles ont été fidèles au don de force, sont capables de souffrir davantage pour l'amour de Dieu. Quoiqu'il en soit, en ce monde ou en l'autre, il faut que l'âme soit parfaitement purifiée avant d'être admise à la complète jouissance de la gloire de Dieu.

« Il ne suit nullement de là que les natures les plus fortes, fortes de corps ou d'esprit, sont destinées à une plus grande part de la croix et des souffrances de Jésus-Christ. Ces faveurs sont accordées aux âmes les plus fidèles aux grâces les plus puissantes. C'est pourquoi nous voyons souvent qu'elles sont le privilège de personnes d'une constitution faible, ou d'un esprit peu développé, chez lesquels, en vraies amantes qu'elles sont de la croix, la grâce triomphe admirablement sur la nature. Sainte Gertrude apprit dans une révélation que, lorsque Dieu voulait favoriser une âme avec laquelle il demeurait constamment, et qui ne résidait pas continuellement avec lui, il lui envoyait des douleurs physiques, des peines de l'âme, pour changer son esprit, afin de la rendre propre à recevoir cette divine habitation. Telles sont les mystérieuses voies de la grâce et de la bonté de Dieu : « Car le Seigneur est près de ceux qui ont le cœur contrit. » [1] Et, c'est de chacun d'eux qu'il dit par la bouche du psalmiste : « Il criera vers moi, et je l'entendrai : je suis avec lui dans ses tourments. » [2]

1. Ps. XXXIII, 19.
2. Ps. XC, 15. Voy. BLOSIUS, *Institutio Spiritualis*, ch. VIII, sect. 3. Voy. *Patience Chrétienne*, p. 155.



CHAPITRE XIV

La Purification passive de l'esprit.

I. SENS DE CE GENRE DE PURIFICATION.

Thomas a Vallgornera, l'auteur du livre intitulé *Mystica Theologia Divi Thomæ*, explique très bien ce qu'on entend par la purification passive de l'esprit ou de la partie intellective de l'homme. D'après lui, elle aurait quatre causes, comme la purification passive de la partie sensitive. Il les désigne par les termes en usage dans l'École; ce sont les causes : matérielle et formelle, efficiente et finale. Dans les explications qu'il donne de ces différentes causes, il nous fait bien saisir le sens de ce genre de purifications.

(1) Sa cause matérielle.

Cet auteur voit la cause matérielle dans le sujet, ou dans les facultés réceptives de l'âme, dans lesquelles opère la purification. Ce sont les deux facultés supérieures ou

intellectuelles, à savoir, l'intelligence et la volonté, — qui n'ont pas essentiellement besoin, pour opérer, d'un organisme physique. Elles sont les puissances ou facultés essentielles de l'âme; mais comme l'âme elle-même dans cette vie, elles sont unies au corps, et, conséquemment, ont besoin, pour leurs opérations, des organes et des sens dont elles dépendent ainsi accidentellement ou extrinsèquement. L'intelligence a pour objet la vérité; elle fait abstraction du présent, du passé, et de l'avenir dans ses tendances vers son objet. La volonté a pour objet le bien dans son sens universel, et ne le considère pas au même point de vue que l'appétit sensitif. L'âme, par conséquent, selon ses puissances spirituelles, est le sujet dans lequel s'effectue la purgation passive, et c'est pour cela qu'on la désigne comme sa cause matérielle.

(2) Sa cause formelle.

La cause formelle de cette sorte de purification est la claire lumière de la contemplation, qui pénètre jusqu'au centre même de l'âme et du cœur, nous en fait connaître tous les défauts cachés et toutes les secrètes imperfections. Cette révélation cause à l'âme un réel tourment, une peine cruelle, en remplissant l'esprit de ténèbres, et en réduisant la volonté à un état d'impuissance et d'angoisse. Elle enveloppe l'intelligence de ténèbres, parce que, en vertu de cette lumineuse clarté, elle comprime son action et la borne à l'unique considération de ses propres défauts, paralyse ses élans vers les choses divines et célestes. Par suite, elle s'absorbe dans ces nuages sombres et épais de ses misères personnelles, et ne peut trouver à cet état d'obscurité ni répit, ni soulagement. La volonté est plongée dans un abîme d'affliction et d'abattement, parce qu'elle découvre en

elle-même tout un monde d'infirmités et de misères, et se sent saisie d'horreur à la pensée qu'elle est elle-même la cause de tous ces maux. Elle voit ses péchés aussi nombreux que les grains de sable sur les bords de la mer ; et, dès lors, se croit indigne de porter même un regard vers le ciel. Puis, enfin, elle comprend mieux la malice du péché, et il n'est pas jusqu'à la moindre faute vénielle qui ne se présente à l'âme avec toute sa véritable et réelle laideur. Tout cela afflige l'âme dévote, et lui cause des souffrances plus terribles et plus cuisantes qu'elle n'en a jamais ressenti pendant tout le temps qu'a duré l'épreuve de la purification passive des sens. Cette torture deviendra de plus en plus aiguë, si l'âme se rend compte qu'elle s'est jadis rendue coupable de fautes graves, et qu'elle voit, en présence de Dieu, avec une clarté indubitable, comment elle s'est attirée, par sa propre faute, tous ces châtiments antérieurs, toutes ces amertumes et ces tribulations qui lui brisent le cœur. Les âmes, qui n'ont conscience d'aucune faute et qui sont sûres de leur innocence, peuvent bien éprouver quelque consolation secrète, quelque soulagement, à la pensée intime que toutes ces persécutions et toutes ces épreuves, qu'elles soient l'œuvre des démons où des hommes, ont pour but leur perfection et leur plus grande purification ; mais celles qui savent qu'elles ont mérité tous ces maux, et bien plus encore, ne peuvent moins faire que de s'attacher à cette idée que ce sont bien là de véritables châtiments. Elles ne peuvent pas si aisément se persuader que, après avoir négligé et rejeté les grâces dont elles ont si grandement abusé dans le passé, Dieu les appelle maintenant à prendre rang parmi ses saints, et veut les élever, par des faveurs spéciales, à une union intime avec lui pendant cette vie d'ici-bas. La chose n'est cependant pas inouïe ; et, on a vu plus d'un parmi les

plus illustres comtemplatifs, comme parmi les plus grands saints, qui ont été des pénitents ; quelques-uns n'ont pas eu à attendre longtemps avant d'être élevés à un haut degré de vertu et de sainteté. Mais je n'ai aucune hésitation à affirmer que, chez eux, la purification de l'esprit fut des plus dures qui se soient jamais vues, et que la coupe de leurs amertumes fut des plus pleines, dans la suite, malgré la sainteté de leur vie. Ils ne pouvaient attendre aucune sympathie de la part des créatures ; et, en dépit de l'opinion contraire des hommes et du monde entier, en face de la pitié de tout ce qu'il y a de juste et de vertueux, — pitié blessante pour la nature humaine, — ils n'ont réellement jamais eu qu'à gémir sous le pressoir. S'ils avaient été innocents, c'eût été moins dur de supporter toutes ces choses, parce que l'âme sait qu'elle est juste devant Dieu et se soucie fort peu de l'opinion publique et du respect humain. Mais l'âme qui sent parfaitement que l'opinion du monde et des hommes a raison de la condamner, et qu'elle a justement mérité toutes ces tortures, souffre, à mon avis, la plus accablante des épreuves dans toute cette suite de la purification de l'esprit.

(3) Sa cause efficiente.

La cause efficiente de cette purification est Dieu lui-même dans sa miséricorde et dans sa justice ; Dieu, qui, en purifiant les âmes de ses élus, les dispose à une plus parfaite union avec lui.

(4) Sa cause finale.

La cause finale est l'union intime de l'âme avec Dieu, à laquelle cette purification passive de l'esprit prépare et dispose l'âme.

2. CETTE PURIFICATION D'APRÈS MONSEIGNEUR ULLATHORNE.

Monseigneur Ullathorne nous fait un saisissant tableau de ce genre de purification, lorsqu'il parle de la purification de l'intelligence et de la volonté. « La purgation de l'intelligence, dit-il, s'effectue par l'absence de la lumière divine, qui est retirée de l'âme, en la laissant dans l'obscurité, si ce n'est aux regards de sa conscience; et alors, l'âme voit plus clairement que cette lumière est entre les mains de Dieu, qui la donne ou la retire à son gré. Nous mêlons aux clartés de cette lumière une foule d'images de vanité et de pensées d'amour-propre; nous faisons de cette lumière sainte un miroir où nous allons admirer les propres efforts de notre esprit, oubliant que cette lumière est un don de Dieu, que c'est par elle que nous croyons, par elle que nous pensons, par elle que nous obtenons le savoir et l'intelligence. Mais quand les ténèbres enveloppent l'esprit, nous sommes désemparés; nous sentons que ces lumières viennent de Dieu, et qu'aucun labeur de notre part ne peut nous en procurer le moindre rayon. Il ne nous reste que la foi et les lumières de la justice nécessaires pour nous guider dans notre voie; et, nous ne tardons pas à nous apercevoir combien insignifiants sont tous nos efforts sans cette lumineuse assistance de Dieu. L'orgueil de l'intelligence est mortifié, humilié ; l'intelligence elle-même est purifiée de ses vanités, de ses prétentions, et des vaines images de son amour-propre. Et puis, quand revient la douce et bienfaisante lumière, elle arrive plus sereine dans une âme plus pure, de sorte que nous faisons nos oraisons et dirigeons nos œuvres avec une plus réelle dépendance de l'illumination divine. Ainsi l'intelligence est purifiée de son orgueil et de sa vanité, afin que nous puissions

voir les vérités de Dieu et les lois de sa sagesse avec des yeux plus purs, et y répondre avec une plus grande fidélité.

« La purification de la volonté s'opère par le crucifiement de nos affections et de nos désirs désordonnés. Elle s'accomplit par les souffrances, les privations et les déboires que la volonté doit subir pour ne point cesser de tendre à Dieu. Lorsque les dispositions de la volonté ont été ainsi purifiées de telle sorte que ses inclinations ne la détournent point des choses divines, lorsque les désirs de la nature ont été dépouillés de tout ce qui, en eux, pouvait faire obstacle à la volonté de Dieu dans l'âme, celle-ci accepte avec indifférence toutes les privations et toutes les souffrances de la vie. Le don de charité est mis à l'abri de tous les intérêts de la nature et de toutes les recherches personnelles ; il est purifié de toutes ses entraves accidentelles ; la flamme du divin amour apporte un accroissement de pureté et de force, d'énergie et de patience, qui donne une merveilleuse aptitude pour l'union avec Dieu et pour toute espèce de bonnes œuvres. » [1]

Nous avons dit que la cause formelle de cette purification est une claire lumière, qui pénètre au plus intime de l'âme, et y cause une peine et une affliction indicible. Saint Jean de la Croix, parlant de cet admirable mode de l'action divine, montre comment la divine lumière peut produire les ténèbres dans l'âme, et devenir pour cette âme une cause de tourments.

3. POURQUOI L'ILLUMINATION DIVINE EST APPELÉE « NUIT » PAR SAINT JEAN DE LA CROIX.

Si quelqu'un demande pourquoi l'âme donne le nom de nuit obscure à la lumière divine qui dissipe ses ignorances,

1. *Patience Chrétienne*, pp. 219, 220.

je réponds que cette divine sagesse est non seulement la nuit de l'âme, mais encore son supplice, pour deux raisons : la première, c'est que la sublimité de la sagesse divine surpasse de telle sorte la capacité de l'âme, que ce n'est que nuit et ténèbres pour elle; la seconde, c'est que la bassesse et l'impureté de l'âme sont telles, que cette sagesse la remplit de peines et d'obscurités.

« Pour entendre la première raison, il faut supposer la doctrine du philosophe qui enseigne que, plus les choses divines sont claires et manifestes d'elles-mêmes, plus elles sont naturellement obscures et cachées à l'âme. Plus elle est vive et brillante, plus la lumière éblouit et aveugle le hibou; plus on regarde fixement le soleil, plus les yeux se couvrent de ténèbres à cause de l'excès des rayons qui les frappent et de la faiblesse de la vue ; de même, lorsque la lumière de cette contemplation divine entre dans l'âme qui n'est pas encore bien éclairée, elle répand sur elle des ténèbres spirituelles qui la privent de son intelligence naturelle...

« Que cette contemplation, à cause de son éminente lumière et de son excellence, cause à l'âme de grandes peines, c'est une chose certaine et manifeste, car cette lumière est extrêmement vive et pure, tandis que l'âme sur qui elle tombe avec véhémence est pleine d'obscurité et d'impureté. Aussi, lorsqu'elle la reçoit, elle souffre une violente douleur; de même que des yeux chargés d'humeurs malignes sentent une douleur cuisante lorsqu'une lumière éclatante les frappe très vivement et, tout à coup, cette peine est très grande lorsque l'âme est éclairée et fortement pénétrée de cette lumière divine, car elle se voit si impure et si misérable, qu'elle croit que Dieu lui est contraire, et qu'elle-même lui est opposée, ce qui l'afflige au point de s'imaginer qu'il l'a tout à fait abandonnée. Cette affliction

est semblable à celle que Job décrit dans la nuit obscure de son esprit : « Pourquoi, dit-il à Dieu, m'avez-vous fait contraire à vous-même, en sorte que je suis devenu fâcheux à moi-même? »[1] Car l'âme voit si clairement, par cette lumière, son impureté, qu'elle s'estime très indigne de Dieu et des créatures; et, ce qui la tourmente davantage, c'est qu'elle appréhende de ne pouvoir jamais mériter ses bonnes grâces et d'avoir déjà perdu tous ses biens spirituels. La cause et la source de ces sentiments vient de ce qu'elle a abîmé son esprit dans la connaissance d'elle-même et de ses propres misères; car, cette divine lumière, quoique obscure, les lui découvre toutes distinctement et lui persuade que d'elle-même elle n'a que le mal. On peut appliquer à ce sujet ces paroles du prophète royal : « Vous avez repris l'homme, en votre fureur, à cause de ses péchés, et vous avez fait sécher son âme comme une araignée qui s'épuise à faire ses toiles. »[2]

« Le second genre de tourments que l'âme souffre en cet état vient de son infirmité naturelle et de sa faiblesse spirituelle. Cette contemplation divine lui est communiquée d'une manière si forte et si impétueuse, à dessein de la fortifier en la domptant, que sa faiblesse ne la peut supporter, et qu'elle vient même à défaillir, en quelque façon, lors principalement que la véhémence de la lumière est trop grande, car le sens et l'esprit souffrent comme s'ils étaient oppressés d'un fardeau immense et invisible, et ils tombent dans une agonie si cruelle, que la mort paraît alors un vrai soulagement. Le saint homme Job avait exprimé ces rigueurs, lorsqu'il disait : « Je ne désire pas que Dieu combatte de toutes ses forces avec moi, de peur que le poids de sa grandeur ne m'accable; »[3] car l'âme dans le plus fort de son oppression, se voit si éloignée des faveurs de Dieu, qu'elle

1. Job vii, 29. 2. Ps. xxxviii, 12. 3. Job xxiii, 6.

croit que toutes les ressources de son appui et de son secours se sont évanouies avec tous ses biens, et qu'il ne se trouve personne qui lui porte compassion. Si bien qu'elle peut dire, avec le plus affligé des hommes : « Ayez pitié de moi; au moins vous, mes amis, parce que la main du Seigneur m'a frappé. »[1] C'est en vérité une chose digne d'admiration et de douleur, de voir que l'âme a tant de faiblesse et d'imperfection en cet état, qu'elle trouve la main de Dieu si dure et si pesante, quoiqu'elle soit d'elle-même si douce et si légère, et qu'elle ne touche l'âme que très délicatement; car Dieu ne la traite de la sorte que pour l'enrichir de ses dons, et non pour la châtier. »[2]

Je crois à propos de faire observer que, dans les lignes qu'on vient de dire, lorsqu'il est dit que l'âme est impure, il faut entendre cette expression relativement à la pureté parfaite que Dieu exige dans l'âme; mais non dans le sens que celle-ci est souillée de péchés. Les âmes, dans cette condition doivent toujours être considérées comme en état de grâce et de charité; elles ne sont pas pures, néanmoins dans ce même sens qu'on dit que les anges ne sont pas purs anx yeux de Dieu. Retenons bien, en outre, que la purification passive ne fait pas disparaître de l'âme la dévotion essentielle, mais seulement, de temps à autre, telle ou telle particularité de la dévotion, ou bien encore des sensations agréables que la dévotion procure. Mais l'âme n'en continue pas moins, tout le temps, à servir Dieu avec fidélité et empressement, et ne cesse point de lui être agréable.

4. QUAND CETTE PURIFICATION A LIEU.

Si nous en croyons saint Jean de la Croix, la purification de l'esprit a lieu, habituellement, après la purification des

1. JOB XIX, 21. 2. *La Nuit Obscure*, liv. II, ch. V.

sens. La nuit des sens terminée, l'âme jouit pendant quelque temps des suaves douceurs de la contemplation; puis, au moment où elle s'y attend le moins, la seconde nuit vient plus sombre et bien plus pénible que la première : on l'appelle la purification de l'esprit. Dieu semble accorder des intervalles de calme et de jouissances, afin de permettre à l'âme d'acquérir des forces nouvelles et un nouveau courage pour supporter les amertumes de la seconde purification. Cependant, on peut dire que Dieu ne s'attache à suivre aucune règle fixe dans la sanctification des âmes, mais conduit presque chacune d'elles, par une voie particulière, à la contemplation, ou au degré de perfection qu'il lui destine en la faisant passer par la purification de l'esprit. Nous lisons, dans la vie de sainte Angèle de Foligno, qu'elle passa en même temps par ces deux épreuves de la purification des sens et de la purification de l'esprit. Tel fut aussi, semble-t-il, le cas de sainte Marie Madeleine de Pazzi, bien que Scaramelli hésite à l'affirmer avec certitude.

Saint Jean de la Croix enseigne également qu'il y a nombre d'âmes qui passent par la purification des sens, mais que bien peu sont soumises à la purification de l'esprit. Cette doctrine paraît bien conforme à l'opinion de sainte Thérèse qui, en parlant de la prière de quiétude, dit qu' « il y a plusieurs âmes qui arrivent à cet état d'oraison, mais peu qui passent outre. Je ne sais, ajoute-t-elle, à quoi en attribuer la faute, étant certaine qu'elle ne vient point de Dieu ; car peut-on croire qu'après qu'il lui a plu d'accorder à une âme une aussi grande grâce que celle d'arriver jusqu'à un tel degré de bonheur, il ne lui en fasse pas de plus grandes, si elle ne s'en rend point indigne » [1] Il paraît donc que la purification

1. *Vie de sainte Thérèse*, ch. xv.

des sens s'adresse et conduit plus spécialement aux degrés inférieurs de la contemplation, et y suffit. Dans cet ordre, rentre la prière infuse de quiétude. De même, semble-t-il, que la purification de l'esprit est ordonnée, et, aussi, est nécessaire aux degrés les plus sublimes de la contemplation. Et, puisque peu d'âmes sont élevées à ces éminentes hauteurs, bien peu, par là même, sont appelées à suivre ce chemin si dur et si désolé de la seconde purification.

5. LA GRANDE DÉSOLATION, D'APRÈS LE P. BAKER.

C'est sans doute à cette purification passive de l'esprit que nous devons appliquer ce que le P. Baker appelle la *grande désolation,* à laquelle il consacre tout un chapitre. Il place cette grande désolation après les communications divines et les sublimes familiarités entre Dieu et les âmes qui sont ses privilégiées, et surtout après la première union passive. Voici quelques lignes de son chapitre sur cette grande désolation : « Une âme, dit-il, qui a une fois goûté ces faveurs divines si extraordinaires, pourrait se sentir toute disposée à s'écrier avec le Psalmiste : « Je ne serai jamais ébranlée, Seigneur, car votre bonté m'a affermie comme une montagne. » Mais, si elle s'entretient dans de telles pensées, ne va-t-elle pas à l'encontre d'étranges déceptions ? Car, de même que tout le cours d'une vie spirituelle consiste en une suite de changements perpétuels, d'élévations et d'abaissements, et qu'une consolation extraordinaire est habituellement suivie de près par l'angoisse et l'abandon ; de même, bien souvent, la visite divine, si riche en consolations et en forces éminentes, est ordinairement suivie de la désolation la plus angoissante et la plus inattendue ; désolation tellement insupportable pour les âmes qui n'y sont pas

préparées et qu'elle prend à l'improviste, que beaucoup, incapables, et ne sachant pas bien quelle ligne de conduite suivre dans ce désarroi, perdent tout courage, renoncent à poursuivre leur marche dans les voies intérieures et se privent ainsi des fruits de tous leurs exercices antérieurs, et, échappant à l'action divine, retournent à une vie toute commune. »[1]

Notre même auteur trace alors un tableau vraiment terrifiant de la désolation et des tortures de l'âme en cet état, qu'il désigne par le nom de souffrance pure. Comme j'ai déjà, dans plusieurs pages successives, essayé de dépeindre les misères et les désolations de tout genre des âmes ainsi éprouvées, je ne vois pas la nécessité de répéter les mêmes termes pour faire ressortir une augmentation de tourments. Afin de rompre un peu la monotonie de ces tableaux, qui risqueraient de devenir fastidieux pour les lecteurs peu avancés en mysticisme, et même pour ceux qui sont plus favorisés dans cette divine science, j'ajouterai simplement quelques paroles d'encouragement, que j'emprunte à ce même chapitre de la *Sagesse Sacrée.*

« La vérité, y lisons-nous, est que, dans ce cas de désolation, l'âme, en vertu de sa libre volonté, ou, pour mieux dire, dans le centre intime de son esprit, en dehors de toutes ses facultés, demeure dans une adhésion fidèle et une constante union avec Dieu, lors même qu'elle ne semble pas bien s'en rendre compte. Je ne dis pas assez : elle y demeure, quoiqu'il lui semble qu'elle est devenue pour Dieu une étrangère, et même que Dieu la repousse. En vertu de cette adhésion aussi ferme qu'elle est secrète, elle fait choix de Dieu comme de son unique bien. C'est ce que montre clairement

1. *Sagesse Sacrée*, p. 536.

toute sa conduite pendant la durée de cet état. Car elle ne murmure point, elle ne cherche pas à se réconforter par telle ou telle consolation désordonnée qu'elle pourrait trouver au dehors; elle n'essaie, par aucun acte délibéré, de s'affranchir de ce douloureux état ni plus tôt, ni d'une autre manière qu'il ne plaît à Dieu. Elle vit dans le calme de l'esprit, au sein de la tempête des passions, qui font rage dans la partie sensible de la nature; elle se résigne sans demander à sa résignation aucune satisfaction personnelle; elle s'efforce de pratiquer la patience au milieu des révoltes et des impatiences. En un mot, elle s'abandonne entièrement à la toute-puissance de Dieu, pour qu'il la plonge dans l'ardente fournaise du purgatoire de son amour, ce qui est une disposition immédiate à un état fixe de perfection. » [1]

6. TENTATIONS QUI ASSAILLENT L'AME DANS CET ÉTAT.

Saint Bonaventure énumère les tentations qui font le tourment des âmes dans cet état. Nous ne citerons que la fin de cette énumération : « En premier lieu, dit-il, il y a la disparition et la pauvreté de la dévotion; secondement, une difficulté à faire le bien; troisièmement, un dégoût qu'on éprouve dans toute bonne œuvre; quatrièmement, une tentation de s'impatienter contre Dieu; cinquièmement, ce que le saint Docteur dit être la tentation la plus dangereuse il arrive qu'un homme, quand la grâce lui a été longtemps retirée, se laisse aller à l'inquiétude au milieu de ses désirs de la recouvrer; cette inquiétude amène une sorte de lassitude, et il se relâche dans ses efforts pour reconquérir la grâce. Sous prétexte de patience, il cesse de rechercher

1. *Sagesse Sacrée*, p. 540.

l'assistance divine, pensant, avec une sorte d'humilité froissée, qu'il est indigne d'une telle grâce, parce que Dieu l'a peut-être destiné à d'autres œuvres extérieures, auxquelles il finit par se livrer, en abandonnant la vie intérieure. Sixièmement, enfin, vient cette tentation, qui est une suite de doutes contre la foi catholique, un désespoir d'obtenir la miséricorde de Dieu, un esprit de blasphème contre Dieu et les saints; tentation qui va jusqu'au désir d'en venir à des violences sur soi-même, de se détruire, puis, aux hésitations d'une conscience en révolte, qui refuse les moyens de se soulager de tant de misères. » Ailleurs, il parle de la sécheresse de l'esprit : « Il arrive très souvent à ceux qui tendent à la dévotion, que, plus ils font d'efforts pour obtenir cette grâce de la dévotion, moins ils l'obtiennent; et que, après avoir déployé dans ce but leurs énergies les plus vives, leur cœur n'en est que plus froid et plus endurci. » Notre saint parle des fruits de ces tribulations, et conclut par ces mots : « Dieu purifie quelquefois le cœur des personnes pieuses en leur retirant cette consolation, dont la privation leur cause la plus cruelle douleur ; une fois ainsi purifiées, ces âmes deviennent aptes à recevoir des grâces plus abondantes pendant cette vie, et une plus grande gloire dans la vie future, quoiqu'elles n'aient mérité ces afflictions par aucune faute particulière. »

7. LES EFFETS DE CETTE PURIFICATION.

Le cardinal de Lauræa dit que les fruits de cette purgation passive des âmes justes sont une augmentation de la grâce, la force dans les épreuves, l'union avec Dieu et l'acquisition de la gloire. Alors, après avoir montré que non seulement les commençants, mais ceux aussi qui ont fait des progrès, comme ceux qui sont parvenus à la perfection, sont exposés

à ces tentations, il console les âmes spirituelles et contemplatives : « Que ces âmes, dit-il, ne s'alarment pas trop de ces épreuves de la purification passive et des tentations qui leur viennent du dehors : elles leur sont envoyées par la volonté ou la permission de Dieu pour les faire souffrir dans leur âme ou dans leur corps. Qu'elles se gardent bien d'en conclure qu'elles sont abandonnées de Dieu, ni même qu'elles en sont moins aimées, vu qu'elles sont devenues l'objet de sa haine; qu'elles se rappellent que Dieu a ainsi éprouvé les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament pour augmenter leurs grâces et leur gloire. » [1]

Au sujet des heureux effets de cette purification passive, attachons-nous à l'enseignement si sûr et si clair de ce grand maître de la théologie mystique, saint Jean de la Croix. Il nous apprend que cette purification a un double résultat : elle fait disparaître les obstacles qui s'opposent à l'union de la transformation divine; puis, elle procure cette union elle-même à un degré éminent : « Cette nuit, dit-il, cette contemplation ou cette lumière divine dont nous parlons, purifie l'âme et la dispose à l'union de Dieu de la même manière que le feu transforme le bois qu'il brûle. D'abord le feu chasse l'humidité du bois et le sèche. Ensuite, il le noircit et le souille de vapeurs et de fumée. Puis, il consume tout ce qu'il y trouve de contraire et de grossier. Il l'enflamme enfin et le change en lui-même ; il le rend beau, lumineux, éclatant ; en sorte, néanmoins, que le bois ne fait plus que recevoir l'action du feu, sans agir lui-même en cet état; et alors, il est revêtu de toutes les qualités de son vainqueur. Il est sec et il dessèche ; il est chaud, et il échauffe ; il luit, et il éclaire ; il est plus léger qu'il n'était, et c'est le feu qui produit tous ces effets.

1. Voy. Benoît xiv, *Vertu Héroïque*, vol. ii, pp. 43-46.

« Il faut raisonner de la même manière du feu de cette obscure contemplation et de cet amour divin. Avant qu'il s'unisse à l'âme, il la décharge du poids de toutes ses imperfections; il la couvre de noirceur et de laideur; ce qui la fait paraître à ses yeux plus méchante qu'auparavant. En lui montrant ses défauts qui lui étaient cachés et inconnus, ce feu brillant la jette dans l'obscurité. Après quoi il commence à répandre sur elle la lueur de ses rayons, jusqu'à ce que, l'ayant remplie de lumière et de chaleur, il la transforme en lui-même sans qu'elle opère et lui communique la parfaite union de l'amour divin. » [1]

Nous aimons à nous appuyer sur l'autorité de ce saint maître de la vie mystique. Voici comment il expose les effets que cette purification produit sur l'âme et sur ses puissances. « L'obscurité dont il s'agit ici, dit-il, regarde les passions et les puissances sensitives, intérieures et spirituelles. Pendant cette nuit, elles souffrent quelque obscurité en leur lumière naturelle, afin qu'étant purifiées, elles soient éclairées d'une lumière surnaturelle. Pour prouver cette vérité par le détail des choses qui se passent, il faut se souvenir que les passions et les puissances matérielles ou spirituelles sont mortifiées au point de ne pouvoir plus goûter avec agrément aucune chose, ni divine, ni humaine. Les affections de l'âme sont étouffées et n'ont plus ni mouvement vers aucun objet, ni fondement pour s'appuyer. L'imagination est liée et ne saurait former aucune image pour contribuer au raisonnement. La mémoire paraît éteinte et ne se souvient de rien; l'entendement est rempli de ténèbres et vide de connaissances; la volonté est aride, serrée de tous côtés, comme morte et sans force. Toutes les puissances sont dépouillées et comme

1. *La Nuit Obscure*, liv. II, ch. X.

réduites à rien. Enfin, un nuage épais et pesant tombe sur l'âme, l'environne, la presse, la met à l'étroit et semble la séparer tout à fait de Dieu.

« C'est de cette manière qu'elle marche dans l'obscurité, et qu'elle poursuit son chemin avec sûreté et sans crainte. La cause de cette sûreté est qu'elle s'est affranchie des obstacles de ses puissances et de ses sens. Car, c'est ordinairement ou ses passions, ou ses satisfactions sensuelles, ou ses entretiens, ou ses connaissances qui la jettent dans l'égarement, dans l'excès, dans les défauts, dans le changement, ou la portent aux choses qu'il n'est pas expédient de faire. S'étant ainsi délivrée, et de soi-même, et de ses propres dérèglements, elle se garantit ensuite du monde et du démon, auxquels toutes ses opérations ne donnent plus d'armes pour lui faire la guerre.

« Donc, ô homme spirituel, quand vous verrez que vous êtes rempli d'obscurité à l'égard des choses intérieures ; qu'il n'y a dans vos affections que sécheresse, resserrement et stérilité ; que vos facultés sont impropres aux exercices de l'esprit, ne vous affligez point, mais persuadez-vous plutôt, ce qui est vrai, que vous jouissez d'un grand bonheur. Dieu, ne vous laissant point à votre disposition, vous délivre de vous-même : vous eussiez bien pu en user avec quelque avantage, mais leur impureté et leur bassesse vous eussent empêché d'opérer avec autant de perfection que vous le faites, tandis que Dieu vous conduit comme un aveugle au terme où jamais, ni la vivacité de vos yeux, ni la fermeté de vos pieds n'eussent pu vous mener, quelque bon usage que vous en eussiez fait. »[1]

1. *La Nuit Obscure*, liv. II, ch. XVI.

8. COMMENT DES AMES DOIVENT SE COMPORTER DANS CET ÉTAT.

Les exemples des saints nous apprendront comment il faut supporter toutes ces croix et ces tribulations. Il n'y a rien de nouveau et d'extraordinaire à prescrire : il n'y a qu'à s'en tenir à ce que nous avons dit du support des autres épreuves. Benoît XIV nous l'expose en termes dont l'exactitude ne le cède pas à la clarté, lorsqu'il parle des saints :

« Il est pleinement démontré d'après leurs actes, dit-il, que les saints ont supporté avec courage et longanimité les persécutions des hommes. Mais ils ont accepté avec une admirable patience les épreuves que Notre-Seigneur leur envoyait, lorsqu'il leur retirait le réconfortant secours de sa présence, s'éloignant lui-même d'eux, au point qu'un mur vaste et épais semblait les en séparer. Ils avouaient alors avoir mérité des afflictions plus dures; ils se cachaient en Dieu, restaient immobiles dans leur désolation, ne cherchaient follement aucune consolation auprès des hommes et des autres créatures. Ils ne voulaient pour appui autre chose que la parole de Jésus-Christ lui-même : *Que votre volonté soit faite!* Avec l'aide de la grâce divine, ils résistaient aux tentations du démon; suivant l'avis de leurs directeurs spirituels, ils pénétraient par un sérieux examen jusqu'aux sources de leurs tribulations. Si leurs peines avaient pour causes une faute ou une négligence de leur part, ils s'efforçaient de faire pénitence et de se corriger; si elles provenaient des attaques du démon, ils les traitaient comme des tentations et leur opposaient une énergique résistance. Si elles venaient de la volonté de Dieu, ils attendaient en patience; ils n'abandonnaient point, et ne diminuaient

pas pour cela leurs oraisons, mais redoublaient plutôt de ferveur dans ces pieux exercices, à l'exemple de Jésus-Christ, qui, étant en agonie, pria plus longtemps. Ils demandaient que la volonté de Dieu s'accomplisse, persuadés que c'était lui qui leur envoyait ces désolations afin d'éclairer leur esprit, et leur donner une plus grande connaissance des choses divines, plus d'humilité, plus de force, une plus brûlante charité. » [1]

1. *Vertu Héroïque*, vol. II, p. 54.



CHAPITRE XV

La Purification passive de l'esprit.

(Suite.)

I. La purification d'amour; ses degrés.

Le chanoine Ribet appelle la purification d'amour la dernière purification passive de l'esprit. La comparaison de saint Jean de la Croix, que nous citons au précédent chapitre, fait assez comprendre que la purification passive de l'esprit aboutit à un ardent amour, qui achève d'épurer l'âme et l'introduit dans le mystère de la contemplation. Le feu qui pénètre dans les fibres intimes du bois demeure d'abord caché, mais peu à peu il se déclare au dehors par le rayonnement de la chaleur et par l'incandescence de sa flamme. Tant que dure l'obscurité, l'âme ignore le feu qui la consume et la transforme; quand la fumée s'est dissipée et que paraît la flamme lumineuse, elle prend conscience d'elle-même, et sa purification se poursuit avec un redoublement d'activité et

un mélange douloureux de lumière, de désirs et d'espérances. C'est la dernière épreuve qui prépare l'âme aux plus sublimes ascensions de la vie contemplative. [1] Revenons encore à saint Jean de la Croix pour exposer cette doctrine en termes qu'une plume ordinaire ne saurait aisément trouver :

« L'âme, dit-il, manifeste ici le feu spirituel de l'amour qui s'allume en elle dans l'obscurité de cette contemplation qui lui cause tant de douleurs, comme le feu matériel s'allume dans le bois qu'on fait brûler. L'ardeur de cet amour est aussi différente de celle qui se fait sentir quelquefois dans la partie sensitive de l'homme, que l'âme diffère du corps ou que la partie spirituelle diffère de la partie animale. Car le feu de cet amour divin s'allume en l'esprit, lorsque l'âme, accablée de peines, est embrasée de l'amour de Dieu d'une manière vive, forte et pénétrante, et qu'elle a quelque pressentiment de la présence de Dieu, quoique l'obscurité de son esprit l'empêche alors de rien connaître en particulier.

« L'impression d'amour que produit cette ardeur est si véhémente, que l'esprit en conçoit des sentiments très vifs et très violents. L'âme ne concourt à cet amour que d'une manière passive, parce qu'il est surnaturellement infus et qu'il produit en elle des effets très sensibles. Il a quelque chose de la parfaite union de l'âme avec Dieu, et il participe en quelque façon à ses propriétés ; lesquelles sont plus les actions de Dieu reçues dans l'âme qui y consent avec amour, que les opérations de l'âme même...

« On voit par là combien est grande l'ardeur de l'amour qui enflamme l'esprit. C'est là le centre où Dieu ramasse et réunit toutes les puissances de l'âme, pour qu'elle les occupe toutes ensemble à aimer son Créateur. Ainsi, elle satisfait

1. Ribet, vol. 1, p. 433.

pleinement au premier précepte du Décalogue, où Dieu commande à l'homme de consacrer à son amour tout ce qu'il possède intérieurement...

« Lors donc que l'âme est ainsi embrasée de flammes divines, qui peut comprendre l'excès et les tendresses d'amour qui se répandent dans toutes ses puissances? Cet amour ne la contente pas néanmoins tout à fait : il y reste toujours quelque doute et quelque obscurité; et, plus Dieu se communique à elle, plus elle sent la faim et le désir de l'aimer. L'attrait de cet amour et de ce feu divin sèche, pour ainsi dire, l'esprit et enflamme ses affections, de telle sorte que le cœur fait tous ses efforts pour soulager son ardeur et pour étancher sa soif. Mille fois l'âme se tourne et se replie sur elle-même; elle désire Dieu et le cherche en mille manières, suivant l'expression de David : *Dieu, mon Dieu, mon âme a eu soif de vous, et dans mon corps, que de tressaillements vers vous!* ou comme porte une autre version : *Mon âme meurt du désir de vous posséder.* » [1]

Ces expressions sont bien de nature à nous faire comprendre combien l'âme peut souffrir des angoisses de l'amour. Il ne nous reste, à l'exemple des auteurs mystiques, qu'à classer et à faire connaître les divers degrés de ces qualités purifiantes de l'amour, que la contemplation rend si brûlantes. Ces qualités suivent un ordre progressif : elles diffèrent les unes des autres, et appartiennent aux phases successives de la contemplation. On en distingue trois principales, auxquelles les mystiques rattachent tous les phénomènes de l'amour contemplatif. Je les trouve expliquées en termes aussi clairs que le comporte le sujet, par le P. Voss, dans son compendium de Scaramelli, le *Directorium Mysticum;* où il leur

1. Ps. LXII, 2. — *Nuit Obscure*, liv. II, ch. XI.

donne les désignations que voici : 1° L'inflammation d'amour; 2° les blessures d'amour; 3° la langueur d'amour.

(1) L'inflammation d'amour.

Rappelons avant tout que, par l'inflammation d'amour, nous n'entendons pas ce qui est essentiel à la vertu de charité, telle qu'elle existe dans toutes les âmes qui sont en état de grâce; nous voulons parler d'une forme ou qualité accidentelle de cet amour. L'inflammation substantielle existe dans les âmes au commencement de leur purification spirituelle. Elle consiste en une haute estime de la bonté divine, en une vive promptitude de la volonté à entreprendre de grandes choses pour Dieu, avec la pureté d'intention de lui plaire et de faire sa volonté en toutes choses. Avec le temps, cet amour, que l'âme ne ressent pas au premier abord, parce qu'il est secret et à l'état latent, commence à se révéler à l'esprit intérieur avec vivacité, avec ardeur, et cependant avec des angoisses et des souffrances qui ont Dieu pour objet. C'est ce que le Docteur angélique appelle l'inflammation d'amour accidentelle. Les descriptions qu'en donne saint Jean de la Croix, et que nous avons empruntées aux chapitres XIII et XI de la *Nuit Obscure,* nous représentent ce phénomène dans toute sa force. Le feu sacré pénètre l'âme tout entière, l'enflamme d'une passion d'amour telle, que l'âme désire avec véhémence l'objet de cet amour et le recherche de mille manières; elle croit le trouver dans toutes ses actions, dans toutes ses pensées, dans toutes ses paroles. Son affection est dans un mouvement continuel, parce qu'elle aspire à être toujours unie avec le Bien infini.

Les angoisses et les tortures de cet amour arrivent à ce degré d'acuité, parce que, au moment où se produit cette

inflammation, toutes les énergies de l'âme et de l'appétit sensitif sont privées de toute affection, sont pour ainsi dire desséchées, et rendues incapables de rien trouver, au ciel ou sur la terre, qui puisse leur procurer une ombre de repos. Ainsi, la volonté affamée embrasse de toutes ses forces cet amour infus en elle par Dieu ; et cela, au moment où l'intelligence est dans les ténèbres, où la volonté craint d'être abandonnée de Dieu. L'âme, blessée par l'amour divin, s'enflamme d'autant plus qu'elle craint davantage de n'être pas aimée par celui qu'elle aime si ardemment.

Il semblera peut-être étrange qu'une âme plongée dans les ténèbres, qui ne paraît pas connaître Dieu à cause de cette obscurité dont elle est enveloppée, puisse chercher, avec une aussi violente intensité, à lui être unie au moment où elle s'en croit elle-même rejetée. Mais il ne faut pas oublier que l'âme, dans ces ténèbres, ne cesse jamais de connaître Dieu, quoique la connaissance qu'elle en a soit obscurcie. Elle est donc capable de l'aimer, et de l'aimer plus qu'elle ne le connaît. D'ailleurs, dès lors que cette inflammation d'amour est infuse par Dieu, nous pouvons conclure qu'il n'y a pas de mesure ni de proportion à établir entre cette flamme d'amour et la connaissance. Ajoutons que si l'âme aime Dieu au moment où il lui semble qu'elle en est rejetée, c'est une chose qui peut très bien se comprendre, et qu'il ne serait pas difficile de prouver par l'expérience de l'amour naturel pour une créature.

Durant cette purification, il arrive quelquefois que l'intelligence est aussi rafraîchie par une certaine illumination ; et alors, de l'inflammation de la volonté et de l'illumination de l'intelligence, naît un suave et puissant amour, qui est le commencement de l'union, et qui n'est accordé que vers la fin des diverses phases de la purification. L'inflammation de

la volonté, cependant, procède de l'illumination de l'intelligence, la chaleur de l'amour connue sous le nom de flamme ou d'embrasement n'est pas continuelle, elle ne se manifeste que par intervalles. Elle n'affecte point la santé du corps comme les phénomènes qu'on éprouve après la purification passive des sens. L'effet de cette purification est le même que celui que nous avons vu expliqué par saint Jean de la Croix dans la comparaison qu'il tire de l'action du feu sur le combustible. Cette lumière céleste obscurcit d'abord l'âme, puis la purifie de ses souillures, et enfin, par ses flammes, l'élève jusqu'aux hauteurs les plus sublimes de la contemplation, la transforme en l'union intime avec Dieu et à son ineffable ressemblance.

(2) Les blessures d'amour.

Outre l'inflammation ou embrasement d'amour, il y a aussi les blessures d'amour. Elles ne se font pas sentir dans le cœur, mais dans l'esprit, afin de le purifier de plus en plus, et de le disposer à la précieuse grâce de l'union. C'est encore saint Jean de la Croix qui va nous décrire ce douloureux phénomène de l'âme : « Comment, s'écrie-t-il, peut-on dire que l'âme est blessée, puisque étant consumée par l'amour, il ne lui reste aucune partie capable de recevoir des blessures ? A la vérité, c'est une chose digne d'admiration. Car, comme le feu n'est jamais en repos, mais dans un perpétuel mouvement en élançant ses flammes de tous côtés, de même l'amour n'est jamais oisif; il est sans cesse occupé à embraser l'âme, à lui faire de nouvelles plaies, à lui faire couler dans le cœur de nouveaux plaisirs, à lui tirer des flèches ardentes et délicates pour l'enflammer davantage, à trouver mille moyens d'étaler ses richesses et sa gloire... C'est pourquoi ces plaies, qu'on peut appeler le jeu de la

sagesse divine, ne sont autre chose que les ardeurs de ces touches délicates que le feu de l'amour excite à chaque moment dans l'âme, et qui pénètrent son intérieur jusqu'au centre le plus profond. »[1] Ailleurs, le saint nous expose en termes poétiques les plaintes de l'âme blessée : « Pourquoi, lui fait-il dire, avez-vous blessé ce cœur, et pourquoi ne l'avez-vous pas guéri ? — Et, il continue : L'épouse, redoublant les plaintes que sa douleur lui inspire, parle à son époux. Car l'amour dont son âme est enflammée, est impatient et ne se donne nul repos. Il propose avec inquiétude tous ses désirs, jusqu'à ce qu'il trouve quelques remèdes à ses peines. Mais parce qu'elle est blessée, qu'elle est seule, qu'elle n'a ni remède ni médecin, que c'est son bien-aimé qui l'a blessée, elle lui demande pourquoi il ne guérit pas son cœur par sa présence, comme il l'a blessé par la connaissance et l'amour de ses grandeurs; pourquoi il n'emporte pas son cœur pour se l'unir à lui-même par une parfaite transformation d'amour, comme il l'a déjà dérobé en le gagnant par les charmes de son amour, et en lui ôtant le pouvoir de disposer de soi-même ? — Pourquoi donc avez-vous blessé ce cœur, et pourquoi ne l'avez-vous pas guéri ? — L'épouse ne se plaint pas de ses blessures; car plus celui qui aime est couvert de plaies, plus il est joyeux. Mais elle se plaint de ce que, lui ayant blessé le cœur, il ne le guérit pas en le privant de cette vie, parce que les plaies de l'amour sont si agréables, que la seule mort est capable de satisfaire le cœur. Puisque vous êtes la cause de mes blessures par les flèches de l'amour, pourquoi n'êtes-vous pas l'auteur de ma guérison par la mort que me donnera l'amour ? Car mon cœur, que votre absence remplit de mille douleurs, sera comblé

1. *La vive flamme de l'amour*, 1er Cant., second verset.

des mille délices que votre présence lui fera goûter dans la gloire. » [1] Ces blessures, nous dit-on, n'atteignent pas le corps, mais seulement l'esprit. Seulement, comme l'âme est unie au corps, et que celui-ci est forcément affecté par les peines de celle-là, la vie physique pourrait être parfois compromise par les blessures d'amour, si Dieu ne la soutenait et ne la fortifiait.

Pendant que l'âme est dans cet état, la moindre des choses, une parole, une pensée, peuvent donner lieu à ces secousses qui la blessent. Il arrive quelquefois que l'âme perd tout pouvoir, non seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les facultés internes, qui restent comme paralysées et sans action. La douleur qui résulte de la blessure spirituelle peut cesser au bout de quelques instants, et peut aussi se prolonger pendant des heures entières. Et, quoique le désir de mourir, pour être unie à Dieu, enflamme la partie supérieure de l'âme, la partie inférieure, cependant, s'attache à la vie, et ne désire point en être privée.

Nul besoin de représentations quelconques de l'imagination dans cette douloureuse blessure de l'amour, telle que nous voulons la représenter, puisque, comme je l'ai plusieurs fois répété, elle n'a lieu que dans l'esprit. Néanmoins, Dieu a daigné favoriser certaines âmes privilégiées au point de leur représenter dans des visions ce qu'elles ressentaient au plus intime d'elles-mêmes. Sainte Thérèse vit un Séraphin lui transpercer le cœur par une flèche flamboyante, qui lui causait une douleur très aiguë. Dans ce cas et autres semblables, la représentation n'était qu'imaginaire, et exprimait ce que l'âme ressentait d'une manière spirituelle à ce moment, car la blessure, comme sa douleur, est spirituelle, mais non corporelle.

1. *Explications des Cantiques Spirituels*, 9e Cantique.

(3) Les langueurs d'amour.

Les langueurs d'amour dont Dieu a bien voulu favoriser l'esprit de sainte Thérèse, et, par là, la préparer immédiatement aux célestes fiançailles, sont un désir très ardent et très vif de Dieu, qui semble absent; et, ce désir porte l'âme aimante jusqu'à l'agonie de la mort. Il ne dépend aucunement d'une puissance humaine ou d'un exercice physique; il est infus par Dieu, et il transporte l'âme au-dessus de toutes les créatures, au-dessus d'elle-même. Elle se trouve, pour ainsi dire, dans un immense désert; elle n'y cherche point la société des créatures, mais refuse et fuit plutôt cette société, parce qu'elle ne désire que Dieu. Dans cette solitude, Dieu se présente à l'âme dans le lointain, et c'est ce qui fait son tourment. Elle n'a pas et ne désire point la compagnie des créatures. Selon toute apparence, elle n'est pas et ne peut être la compagne de Dieu qu'elle désire si passionnément posséder. Sainte Thérèse, affligée de ces angoisses et de ces langueurs, perdait parfois l'usage de ses sens; et, pendant plusieurs jours, demeurait si accablée par ces tortures et ces ennuis, qu'on l'aurait crue sur le point de mourir. Elle n'en avait pas moins coutume de dire que cette douleur si cruelle, comme toutes les autres peines de l'amour, causait à l'âme joie et délices, de sorte que les ayant une fois endurées, elle aurait voulu n'en être jamais privée. Ce martyre de l'esprit ne laisse pas toujours au même degré son empreinte dans l'âme; il atteint quelquefois ses profondeurs, et quelquefois il s'arrête à la surface. Quoique les langueurs d'amour et les blessures d'amour aient plusieurs points de ressemblances, elles diffèrent les unes des autres à plus d'un point de vue. Les blessures d'amour se produisent soudainement et

tout d'un coup; les langueurs, il est vrai, viennent soudainement, mais augmentent progressivement. Celles-ci, d'abord, jettent l'âme dans la solitude; puis, dans un désir inquiet; et enfin, dans un état de mortelle agonie. Les blessures sont faites par les touches d'amour et par l'intelligence; elles produisent les inflammations, les embrasements d'amour. Les langueurs ne sont le fait que de l'intelligence seule, et subsistent sans les inflammations d'amour.

Par cette purification, on se dépouille du vieil homme, autant qu'il est possible ici-bas, de sorte que rien, désormais, ne met obstacle à l'union de l'âme avec Dieu. Toutes les affections désordonnées, tous les mauvais penchants, toutes les habitudes plus ou moins imparfaites sont radicalement détruits; alors, aussi, disparaissent tous les attachements, toutes les affections pour les choses du ciel ou de la terre, Dieu excepté. L'âme ainsi épurée, affranchie de toutes les infirmités et de toutes les imperfections qu'elle avait contractées par faiblesse naturelle, ou par sa propre faute, peut maintenant prendre son essor vers cette union avec Dieu, et s'engager dans les plus complètes transformations spirituelles, dont il soit donné à une âme de jouir pendant cette vie.

Nous nous ferons une idée plus nette de la langueur d'amour d'après le tableau que nous trace saint Jean de la Croix de la triple peine dont l'âme est affligée dans cet état. Il commence par transcrire une ligne du cantique où l'âme parlant de Dieu, s'écrie : « Dites-lui que je languis, que je suis tourmentée, que je me meurs; » et notre saint continue : l'âme représente ici trois maux considérables : sa maladie, sa douleur et sa mort. Car l'âme qui aime tendrement Dieu, souffre en son absence trois sortes de maladies selon ses trois puissances. Elle souffre dans l'entendement de grandes langueurs, car elle ne voit pas Dieu qui est la santé de

l'entendement; elle souffre dans la volonté des douleurs sensibles, car elle est privée de Dieu qui est la joie et le soulagement de la volonté; elle souffre dans la mémoire une mort cruelle, car en se rappelant qu'elle est dépouillée de tous les biens de l'entendement, qui sont la vue de Dieu, de tous les plaisirs de la volonté qui sont la jouissance de Dieu, et en se représentant qu'il se peut bien qu'elle n'ait jamais ni cette vue, ni cette jouissance, ni ces consolations infinies; en se souvenant, dis-je, de toutes ces disgrâces, elle reçoit les traits et les coups d'une mort très dure et très amère... L'âme représente ses incommodités à son bien-aimé, sans lui faire aucune demande. Car celui qui aime avec autant de discrétion que d'ardeur, se contente de faire connaître sa pauvreté à son ami, et d'abandonner le reste à sa volonté... En ne faisant que déclarer ses infirmités, elle dit autant que si elle s'exprimait en ces termes : Je suis malade, il est ma santé; dites-lui qu'il me guérisse. Je suis tourmentée, il est ma consolation; dites-lui qu'il me console. Je me meurs, il est seul ma vie; dites-lui qu'il me fasse vivre. »[1]

2. FRUITS ET BIENFAITS DE CET ÉTAT.

Pour l'encouragement et la consolation des âmes pieuses, qui ont passé par les amères tribulations de cette purification passive de l'esprit, par cette *grande désolation*, comme l'appelle le P. Baker, qu'il me soit permis d'emprunter à cet auteur le résumé des fruits et des heureux résultats qui découlent de cet état, lorsqu'il est supporté avec calme et patience. Ces effets sont étonnants : « 1° Car, dit-il, l'âme dévote obtient par là une lumière nouvelle pour pénétrer

1. Voy. *Cantique Spirituel*, second Cant.

dans l'abandon de Notre-Seigneur au jardin et sur la croix, et cette lumière produit dans l'âme le plus ardent amour pour le Sauveur. Elle cesse alors de s'étonner que Notre-Seigneur ait demandé à boire un calice d'une si mortelle amertume, que ce calice ait produit en sa divine personne des effets aussi étranges, et qu'il se soit écrié : *Eli, Eli, lamma sabactani*. De cet abandon (qui dura jusqu'au dernier instant de sa vie), elle conçoit l'espérance de voir enfin terminer le sien. 2° Alors aussi, elle apprend par expérience à établir une distinction entre la partie supérieure de son esprit et sa nature inférieure, et même entre la partie la plus élevée de son esprit et ses propres facultés. Car cette partie d'elle-même, par laquelle elle s'attache à Dieu, lui semble être une autre personne que celle qui souffre en elle, qui se plaint, qui désire. C'est que, en effet, elle choisit Dieu, et, en même temps, elle redoute que sa volonté ne choisisse le péché et n'y consente. Dieu la soutient puissamment; et, cependant elle se figure qu'il lui est tout à fait étranger et qu'il est absolument loin d'elle. Ainsi elle finit par s'apercevoir qu'elle peut opérer sans aucun usage apparent de ses facultés. 3° Elle apprend de là à se pénétrer du désintéressement le plus complet, de la plus entière indifférence, même à l'endroit des dons et des grâces les plus sublimes de Dieu; elle se trouve contente d'être privée des faveurs les plus précieuses que Dieu aurait pu lui accorder, pourvu qu'elle ne soit pas privée de lui. 4° La vue de l'inexprimable faiblesse et de l'insondable perversité de la nature, livrée à elle-même et sans aucune des influences sensibles de la grâce sur les facultés inférieures, fait germer en elle l'humilité la plus profonde et une grande haine d'elle-même. 5° Enfin, par ses tortures excessivement douloureuses du purgatoire de l'amour, elle entre dans un état de très parfaite confiance

en Dieu, de tranquillité d'esprit, et de sécurité dans l'immuable amour de Dieu pour elle. Ces heureuses dispositions ne sauraient être troublées par toutes les afflictions qu'on pourrait lui faire prévoir pour l'avenir. Car, que reste-t-il à redouter pour une âme qui est capable, non seulement de supporter avec le plus grand calme d'esprit l'absence de Dieu, mais encore de tirer de cette absence les avantages les plus précieux? »[1]

3. SENTIMENT ET CONSEILS DE SAINT PAUL DE LA CROIX AU SUJET DE LA PURIFICATION PASSIVE DE L'ESPRIT.

Saint Paul de la Croix, qui avait puisé, à l'école de la souffrance, des leçons si suivies, si fortes et si efficaces, nous a laissé quelques indications très utiles sur le moyen de tirer profit des tribulations. Voici quelques-uns de ces avis, qu'il dit lui-même d'un grand prix, et que je me permets de transcrire ici comme sujet d'édification et comme règle de direction :

« Quel grand honneur Dieu nous fait, écrit-il, en nous appelant à marcher dans le sentier que son divin Fils a lui-même foulé !

« Tenez grandement compte, dit-il en écrivant à un ami, de ces épreuves extérieures et intérieures. Le petit jardin de Jésus se garnira alors des fleurs de ces vertus que vous aurez pratiquées. Tant mieux que la croix soit très lourde et très douloureuse! Quand nos souffrances sont dépourvues de tout confort, elles sont bien plus pures. C'est lorsque les créatures nous font le plus d'opposition, que nous approchons le plus de Dieu... Il n'est pas digne de la contemplation divine, celui qui n'a pas passé victorieusement par de grandes tentations. »

1. *Sagesse Sacrée*, p. 540.

Ailleurs, il écrit : « Les afflictions, les craintes, les désolations, les aridités, les abandons, les tentations, et les autres épreuves, tout cela est un excellent balai, qui chasse de notre âme toute la poussière et toute la boue des imperfections dont nous ne remarquions pas la présence en nous. Travailler, souffrir, se taire, ne jamais montrer aucun ressentiment : telles sont les maximes des saints, telles sont les règles de la plus haute perfection. »

A un prêtre il écrit : « Avez-vous jamais vu, dans la mer, un roc battu par la tempête ? Une vague vient, furieuse, et le frappe. Qu'arrive-t-il ? Le rocher reste. Une autre vague plus furieuse arrive, le frappe en tout sens. Qu'arrive-t-il ? Le rocher est toujours là. Si vous l'examinez, la tempête une fois passée, vous verrez que les vagues ont lavé le rocher, et l'ont purifié de toutes les souillures, de tous les détritus qu'il avait amassés pendant le calme de la mer. Désormais, je voudrais que vous soyez un rocher. Que vienne la vague furieuse : gardez le calme et le silence. Voyez les vagues venir par centaines et par milliers : — du calme et du silence ! Tout ce que je vous permets, c'est de dire : O mon Père, je suis à vous ! ô chère, ô très douce volonté de mon Dieu, je t'adore !

« Ces petites tribulations, » écrit-il encore à un de ses pénitents, « qu'elles soient corporelles ou spirituelles, sont les premiers degrés de cette haute et sainte échelle que gravissent les âmes grandes et généreuses. Elles montent pas à pas jusqu'à ce qu'elles atteignent le dernier échelon. C'est là, au sommet, qu'elles trouvent la souffrance la plus pure, sans le moindre mélange de consolation venant du ciel ou de la terre. Et, si elles sont fidèles à ne point rechercher des consolations, elles passeront de cette pure souffrance au pur amour de Dieu, sans que rien autre vienne s'y mêler. Mais

rares, hélas! sont les âmes heureuses qui atteignent ce sublime degré dont je parle! Ah! une âme qui aurait reçu assez de faveurs du ciel pour se trouver affranchie de tout! bien plus, pour aller jusqu'à ce point où il lui semble qu'elle est abandonnée de Dieu, pour croire que Dieu ne l'aime plus, qu'il n'a plus d'elle aucun souci, qu'il est même irrité contre elle! A cette âme, il semble que tout ce qu'elle fait est mal fait. Oh! je ne peux pas m'expliquer comme je voudrais. Qu'il vous suffise de savoir, mon enfant, que c'est là presque la peine du dam, si je puis m'exprimer ainsi, une peine dont l'amertume n'est comparable à aucune autre. Mais si l'âme est fidèle, quels trésors elle s'amasse! Les orages passent et s'en vont : elle est arrivée aux vrais, aux suaves, aux bien-aimés embrassements de l'Amant divin, Jésus! Dieu la traite alors comme son épouse; alors, se célèbrent entre Dieu et l'âme les saintes épousailles de l'amour. Oh! quels trésors! Non vous, mon enfant en Jésus, vous n'êtes pas encore au premier degré de cette échelle. Je vous écris cependant tout cela, pour que vous ne soyez pas trop alarmé, si Dieu vous met dans un état de souffrance pure sans consolation. S'il en était un jour ainsi, oh! alors, plus que jamais soyez fidèle à Dieu, et n'abandonnez jamais vos exercices habituels.» [1]

1. *Vie de saint Paul de la Croix*, vol. II, ch. XXV.





TROISIÈME PARTIE

Les Degrés de la Contemplation.

INTRODUCTION

Nous avons successivement traité de la nature, de l'objet, des causes et des effets de la contemplation ; puis aussi de la préparation active et passive qui dispose l'âme aux actes de la contemplation. Il nous reste à examiner les multiples degrés de cette forme d'oraison, ce que Scaramelli appelle la contemplation dans ses détails, ou selon ses espèces.

I. LA CONTEMPLATION PAR ACTES DISTINCTS ET INDISTINCTS D'APRÈS SCARAMELLI.

Voss, dans le Compendium de Scaramelli, dit, au cours de son introduction à cette partie de la contemplation, que cette oraison se compose d'actes, et que ces actes sont

distincts ou indistincts. La contemplation a lieu par actes distincts, lorsque Dieu manifeste si clairement certaines vérités cachées qu'on les saisit d'une manière particulière, comme cela arrive dans les visions, dans les voix, et dans les révélations. La contemplation par actes indistincts est celle qui représente son objet divin en général, et dans une sorte de lumineuse obscurité. Celle-ci, dit-il, est réellement et vraiment la contemplation. Il ajoute qu'elle est l'élévation de l'esprit vers Dieu et vers les choses divines, unie à l'intuition, ou à la vue simple, pleine d'admiration et d'amour, de ces choses divines dans lesquelles consiste la contemplation formelle. C'est improprement qu'on applique le nom de contemplation à cette forme d'exercice qui a lieu par des actes distincts. La raison en est, suivant cet auteur, que c'est une intuition ou vue des choses divines, sans qu'elle soit toujours aimante, et qu'elle procède de la charité, comme cela s'est vu quelquefois chez les pécheurs qui ont été favorisés de visions célestes. Toutefois, comme ces faveurs extraordinaires ont une relation étroite avec la contemplation proprement dite, — car elles sont souvent accordées pendant la contemplation, et plus souvent à des contemplatifs qu'à des pécheurs, — ces faveurs, disons-nous, entrent dans le domaine de la théologie mystique, et les auteurs ne manquent jamais de s'en occuper lorsqu'ils traitent de cette science. Nous consacrerons donc la dernière partie de cet ouvrage à les étudier et à les expliquer. Faisons remarquer ici que les contemplations par actes distincts ne sont pas plus parfaites que les contemplations par actes indistincts; ce sont des faveurs extraordinaires, il est vrai, mais encore ce sont de simples faveurs de Dieu, dont chacune dépend de son bon plaisir, et qui n'ont aucun lien d'union nécessaire avec la contemplation par actes indistincts, et aucun ordre

de dignité qui puisse établir avec elle des degrés de comparaison. Naturellement, elles n'ont pas davantage entre elles un ordre ou une gradation de dignité, quoique certains de ces dons soient plus parfaits que d'autres, comme nous le constaterons lorsque viendra le moment de les étudier.

Il y a une connexion étroite entre les contemplations par actes indistincts; l'âme s'élève méthodiquement et par degrés de l'une à l'autre. Elles forment ainsi des étapes, dont chaque degré ascendant offre une plus grande perfection que celui qui le précède. Il faut toujours bien entendre, par exemple, que la gradation n'est pas toujours nécessaire, et que nous n'avons pas des règles fixes établissant la régularité de la marche que ces degrés doivent suivre pour aboutir à un ordre déterminé. Ce sont tout autant de dons libres de la libre générosité de Dieu, et parfois il élève les âmes aux sommets les plus sublimes de la contemplation, sans qu'elles aient été mises dans la nécessité de gravir régulièrement les degrés, ou de passer par les degrés inférieurs; mais il faut convenir que telle n'est pas, pour Dieu, la manière ordinaire de procéder à l'égard des âmes pieuses. Les phases de la contemplation suivent la voie du progrès, de l'avancement spirituel et surnaturel dans la connaissance et dans l'amour de Dieu, ou dans la connaissance et l'amour résultant de la contemplation de Dieu considéré comme la vérité et le bien suprêmes. Comme les âmes peuvent toujours avancer davantage dans la connaissance et l'amour de Dieu, il s'en suit que les degrés de la contemplation sont innombrables. Les auteurs, qui se sont occupés de mystique, essaient de les classer et de les réduire à un certain nombre. Nous devons reconnaître que cette classification ne va pas sans de sérieuses difficultés, soit à cause du sujet lui-même, soit à cause des divers arrangements et des nomenclatures différentes adoptées par ces auteurs.

2. DIVERGENCES DES MYSTIQUES AU SUJET DES DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION ET DES NOMS USITÉS : EXPLICATION.

Il n'y a pas lieu d'être trop surpris de ces divergences qu'on rencontre dans les écrits des auteurs mystiques; et, nous ne le serons pas, lorsque nous aurons lu les explications qu'en donne le P. Baker et la cause qu'il leur assigne :

« En général, dit-il, ces auteurs écrivent d'après leur expérience personnelle, d'après ce qui s'est passé dans leur âme, lorsqu'ils parlent des différents degrés de la prière, des différentes et multiples manières dont Dieu opère dans les âmes, suivant telles ou telles phases de l'oraison, comme si les mêmes instructions pouvaient servir indéfiniment pour toutes les autres étapes de la contemplation. Tandis qu'au contraire, la variété des dispositions internes est tellement inexplicable, que c'est à peine si on trouverait deux âmes auxquelles pourraient servir les mêmes directions et la même méthode. C'est pourquoi, si des lecteurs sans discernement, sans tenir compte des dispositions de leur propre esprit et des lumières qu'ils ont reçues, s'en vont, sur l'autorité d'un livre quelconque, se traîner un temps indéfini dans un degré inférieur de l'oraison, lorsque Dieu les a rendus aptes et les appelle à des degrés plus élevés; ou bien encore, si, dans une folle ambition, et sans s'y être préparés, ils poussent la présomption jusqu'à vouloir atteindre des degrés d'oraison trop sublimes et trop spirituels pour eux, il est clair qu'on n'en finira jamais avec les difficultés, les doutes et les consultations. »

Quant à la nomenclature, voici en quels termes en parle notre si recommandable auteur : « Les mystiques, dit-il, en

expliquant les voies surnaturelles par lesquelles ils ont été conduits, semblent souvent laisser voir qu'il y a entre eux une extrême divergence. Toutefois, si on la comprend bien, cette divergence est simplement dans les mots et dans la manière de s'exprimer. La raison en est, que les opérations pures et immatérielles des âmes parfaites dans l'oraison, et surtout les opérations de Dieu dans les âmes, où celles-ci n'ont qu'un rôle de patientes, sont si sublimes qu'il est très difficile de trouver des termes pour les exprimer d'une manière intelligible; alors, les auteurs inventent des mots nouveaux, les meilleurs qu'ils peuvent trouver, ou ils empruntent des comparaisons aux choses matérielles, pour faire mieux saisir leur idée; c'est ainsi que chacun fait suivant ses impressions ou ses conceptions, ou encore selon sa plus ou moins grande habileté de langage. Il n'y a donc rien d'étonnant s'ils semblent ne pas s'entendre entre eux. Et, à ce propos, l'auteur du *Nuage* fait observer que le plus fâcheux en cela vient de ce qu'on entend dans un sens littéral, grossier et sensible, des choses qui, quelle que soit l'expression qu'on leur donne, ne veulent et ne peuvent être entendues que spirituellement. » [1]

3. L'OPINION DU P. BAKER SUR LES DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION.

Plus loin, dans le même ouvrage, le P. Baker semble désavouer, pour son compte, toute tentative d'explication relativement aux degrés de la contemplation. C'est ce qui paraît ressortir du paragraphe suivant :

1. *Sagesse Sacrée*, pp. 88, 89.

« Je sais, dit-il, que quelques mystiques s'appliquent à établir plusieurs degrés, distincts les uns des autres, qui suivraient la contemplation active. Ainsi, de même que Barbanson fait mention de l'état de la présence divine dans l'âme, et ensuite, de la manifestation de Dieu à l'esprit, etc., et voit en tous ces états une grande variété d'ascensions et de descentes, etc.; de même, le Fr. Ben. Canfield, dans son dernier et très parfait état de la volonté essentielle et suréminente de Dieu parle de multiples exercices différents, entre autres, la dénudation, l'annihilation active et passive, etc.. Ces auteurs, sans doute, ont parlé d'après l'expérience des opérations divines dont leur âme était le théâtre et d'après leur méthode personnelle d'oraison. Voilà pourquoi je ne pense pas que ce qu'ils en disent puisse et doive être considéré comme une méthode commune à toutes les âmes. Je ne prétends pas par là nier qu'il y ait divers états (j'en nommerai quelques-uns), comme la grande désolation, etc.; mais je ne vois pas quel intérêt pratique il peut y avoir à trop fouiller sur ce sujet. Les âmes privilégiées, que Dieu voudra bien appeler aux éminentes et sublimes faveurs de la vision et de la contemplation, n'ont besoin des lumières de personne autre que Dieu pour les conduire dans ces divins et secrets sentiers; les âmes qui ont l'expérience pour elles recueilleraient peu de profit de ces investigations de pure curiosité. » [1]

4. DIVERGENCE DANS LA CLASSIFICATION DES DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION.

Il est vrai, en effet, que la contemplation n'est pas une science qui se développe en s'appuyant sur des règles

1. *Sagesse Sacrée*, p. 508.

absolues et des principes fixes comme les sciences naturelles; vrai aussi qu'il n'est guère facile d'en classer les étapes avec une distinction et une exactitude rigoureuse : l'Esprit de Dieu ne s'astreint pas à une méthode invariable dans les opérations de sa grâce. Il confère ou il refuse ses faveurs; il les répand où il veut et quand il veut; il n'a d'autres règles en cela que son bon plaisir et le mystère infini de son amour. Cependant, d'après les écrits des saints eux-mêmes, qui ont passé par les différents degrés de la contemplation, les théologiens ont pu parvenir à ordonner ces faveurs, suivant une méthode et une classification admise par tous, je crois, dans ses parties substantielles et essentielles, quoiqu'il règne une grande divergence d'opinions relativement aux points accidentels, aux noms, et à certaines explications de détail. A peu d'exceptions près, ils enseignent que la vie contemplative suit une marche ascendante et progressive : c'est la règle générale. Les exceptions sur ce point, peut-on dire, ne font que confirmer la règle.

Cette classification, sans contredit, présente de grandes difficultés pour quiconque n'a pas personnellement l'expérience de ces hautes sphères de la spiritualité, et qui veut chercher à connaître ces opérations pour son propre compte et pour celui des autres. On ne peut puiser cette science qu'aux sources autorisées et dans l'enseignement des auteurs qui ont été initiés eux-mêmes et qui ont initié les autres aux voies mystiques. Lorsqu'on voit les mêmes auteurs classiques énumérer différents groupes et différentes modifications de ces degrés divers, il est malaisé de savoir quel système adopter et suivre, pour s'assurer de la direction la plus satisfaisante et du résultat le plus sûr.

Ribet donne la nomenclature des classifications les mieux connues d'après les plus réputés parmi les mystiques, et

ajoute une brève explication sur chacun de ces systèmes. Dans cette liste, nous relevons les noms de Richard de saint Victor, de saint Bonaventure, de Gerson, de sainte Thérèse, de saint François de Sales, du P. Alvarez de Paz, de Philippe de la Très-Sainte Trinité, de saint Alphonse, du P. Schram, des P. Godinez et de Scaramelli. A chacun d'eux il attribue une classification des degrés, de la contemplation qu'il tire de leurs écrits. Ces systèmes me semblent tous s'accorder dans leurs lignes essentielles; mais ils offrent des différences dans l'ordre où ils sont exposés, aussi bien que dans leurs divisions et subdivisions. On ne parviendrait pas aisément à les concilier entre eux, ou à formuler un nouveau plan qui les embrasserait tous, pas plus qu'à découvrir une nouvelle solution, plus lumineuse et mieux fondée que celle qui nous a été donnée par ces grands saints et ces pieux auteurs.

5. PRÉFÉRENCE EN FAVEUR DE LA CLASSIFICATION ET DE LA NOMENCLATURE DE SCARAMELLI.

Parmi ces nombreux systèmes, je choisirai donc comme modèle à suivre : l'ordre des degrés de la contemplation et la nomenclature que donne Scaramelli. Nous suivrons cet ordre tel que le relate Voss dans son compendium du *Directorium Mysticum*. Ce n'est pas à dire pour cela que je le trouve meilleur, et que je le mette au-dessus des autres. Il me semble moins compliqué que certains autres de ces systèmes, et cet auteur adopte une méthode de traiter les choses, qui se recommande d'elle-même à un théologien ordinaire de l'école scolastique. Tout en suivant cette classification des degrés et des noms mystiques, appliqués aux diverses étapes ou phases de la contemplation, nous ne considérons pas comme obligatoire pour nous de suivre le

explications et les développements que l'auteur donne de chacun de ces degrés. Nous puiserons avantageusement dans les explications que nous trouvons dans les écrits des saints et des autres auteurs qui ont traité les questions de mystique. Je crois que, par ce procédé, nous arriverons à dégager des données aussi exactes et aussi complètes, qu'il nous est nécessaire de les posséder, sur les principes généraux et sur les règles ordinaires, qui tracent la voie aux âmes dévotes, appelées à atteindre les hauteurs de la contemplation et de l'union avec Dieu.

Nous ne pouvons pas avoir la prétention de connaître tout ce que l'âme éprouve dans chacune de ces étapes ; car même les âmes qui sont l'objet de ces faveurs sont incapables de nous dire tout ce qu'elles sentent. Dans cette sorte d'oraison, comme nous l'avons déjà dit, elles voient Dieu et les choses divines dans une espèce de lumineuse obscurité, dont le P. Baker cherche à nous donner une idée dans les passages suivants où il parle de la plus sublime union de l'âme avec Dieu pendant cette vie.

« De ces unions passives intellectuelles, la plus merveilleuse et la plus noble qu'on puisse avoir ici-bas, est celle dans laquelle on contemple Dieu sans l'intermédiaire d'aucune image sensible. L'âme voit Dieu grâce à une lumière intellectuelle et surnaturelle qui la pénètre, qui entraîne et fixe son regard dans une certaine contemplation angélique. Car, lors même qu'elle ne voit pas Dieu tel qu'il est, elle voit clairement qu'il est, et qu'il est incompréhensible.

« Les auteurs mystiques appellent cela l'union passive avec Dieu plutôt que la contemplation; union beaucoup plus directe et immédiate qu'aucune des précédentes. Elle est le résultat des exercices de la volonté plutôt que de l'intelligence, quoique son effet soit de faire rejaillir une grande

lumière dans l'intelligence. Nonobstant cette lumière, la contemplation de l'intelligence est, selon l'expression reçue, *in caligine,* dans les ténèbres. Au sein de cette obscurité, on voit Dieu plus parfaitement, parce qu'on n'y voit rien autre que Dieu. Bien plus, selon la doctrine des mystiques, cette union dépasse et l'intelligence et la volonté; c'est-à-dire qu'elle réside dans cette partie supérieure de l'esprit qui n'est visible qu'à Dieu seul. Lui seul peut habiter dans une partie si pure, si noble et si divine, qu'elle n'a et ne peut avoir aucun nom qui lui soit propre. Les mystiques, il est vrai, cherchent à l'exprimer par des appellations diverses : ils diront que c'est le sommet, le point le plus haut de l'esprit, le fond et le centre de l'esprit, l'essence de l'âme, sa partie originelle, etc.. » [1]

D'après ces données, qui sont communes à tous les auteurs, nous pouvons conclure qu'aucun d'eux n'est à même de donner une idée nette, une claire intelligence de l'état réel des choses célestes que ressentent les âmes contemplatives. Ces âmes privilégiées elles-mêmes, alors qu'elles sont élévées à l'union la plus sublime, et transportées jusque dans les plus hautes sphères de la lumière surnaturelle, dont il est possible de jouir sur la terre, sont encore, nous dit-on, *in caligine.* A combien plus forte raison est-on en droit d'affirmer que les théologiens ordinaires sont *in caligine,* lorsqu'ils tentent de peindre et d'expliquer ce qui se passe entre les âmes et Dieu, aussi bien que leurs relations mutuelles dans les différents degrés de la contemplation! Cette réflexion, je l'espère, nous conciliera l'impartialité des lecteurs, surtout s'ils veulent bien se persuader que, dans

1. *Sagesse Sacrée*, p. 532.

tout ce que nous écrivons au sujet de ces degrés, nous ne cherchons rien de nouveau, mais que nous nous efforçons uniquement de suivre aussi fidèlement que possible le chemin battu, que nous ont fait connaître dans leurs ouvrages les contemplatifs aussi réputés pour leur sainteté que pour leur expérience.





CHAPITRE PREMIER

LES TROIS PREMIERS DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION

Premier degré : La prière de récollection.

Le premier degré de la contemplation surnaturelle est la prière de récollection.

I. SENS ET EXPLICATION DE LA PRIÈRE DE RÉCOLLECTION.

Deux sortes de récollection : l'une que nous acquérons par notre propre industrie, et par laquelle l'âme entre en elle-même, se représente Dieu comme lui étant présent, et fixe sur lui toutes ses puissances intérieures. L'autre ne dépend point de nos propres efforts, mais de la grâce qui nous est infuse d'une manière extraordinaire et par laquelle Dieu groupe et réunit toutes les puissances de l'âme dans une attention recueillie et à l'abri de toute distraction. Ce second genre de récollection est celui que nous appelons le

premier degré de la contemplation infuse. Elle se définit : « Une agréable et soudaine récollection de toutes les facultés ou puissances intérieures au centre même de l'âme, en vertu de laquelle Dieu se manifeste par une foi vive. » Elle est le résultat d'une lumière et d'une suavité infuses par Dieu dans l'entendement et la volonté ; suavité et lumière qui unissent et retiennent les sens internes qu'elles inondent de délices en présence de Dieu, lequel manifeste ses perfections à l'âme intérieure. Par ce recueillement des sens internes, les sens externes sont aussi absorbés, de sorte que les yeux se ferment sans qu'on en ait eu même le moindre désir, les oreilles cessent d'entendre, et le corps demeure sans mouvements.

« De même que les brebis viennent au pasteur, quand elles entendent sa voix, dit Scaramelli, de même que l'aiguille se tourne vers l'aimant et s'y attache, ainsi toutes les puissances de l'âme, lorsque Dieu les appelle par la manifestation de sa présence, se concentrent autour de lui, s'attachent à lui, et se laissent absorber par cette divine présence. Alors, la mémoire vagabonde devient paisible et calme ; l'entendement, si facile à se laisser distraire, se recueille dans la contemplation de Dieu ; alors l'inconstante volonté devient ferme et se réjouit en Dieu. Même les sens extérieurs sont détournés de leurs objets, et, à leur manière, semblent voir, goûter la présence de Dieu dans l'âme, et en éprouvent de douces jouissances. »

Cette récollection, habituellement, a lieu tout à coup, de sorte que l'âme, selon l'enseignement de sainte Thérèse, aperçoit toutes ses puissances groupées en Dieu, avant qu'elle ait commencé à penser à Dieu. D'où il suit que sa prière est infuse, et non acquise. On nous dit cependant que cette oraison n'est pas encore ce qu'on appelle la contemplation, mais n'en est que le commencement, ou plutôt,

l'appel divin à la contemplation infuse. Pendant cette prière, on ne doit point omettre la méditation ni les opérations de l'intelligence; mais tout doit se passer dans le plus grand calme et la plus complète tranquillité, de crainte que la paix et la sérénité, par lesquelles Dieu communique de grands biens à l'âme, n'en soient troublées. Les effets de cette prière sont, pour l'âme, un plus grand détachement des biens terrestres et périssables, un plus ardent amour de la prière et de la solitude. L'âme, une fois qu'elle sait par expérience combien le Seigneur est doux, méprise les choses de la terre, et cherche la présence de Dieu dans la solitude. Scaramelli, que nous avons pris pour guide dans ces observations, les fait suivre de quelques avis que nous nous garderions de ne pas transcrire ici.

2. AVIS SUR CE GENRE D'ORAISON.

Il rappelle, en premier lieu, que dans cette récollection les puissances de l'âme ne sont pas suspendues et privées de leur action. Au contraire, l'entendement peut en même temps réfléchir et raisonner; la volonté peut aimer, remercier, s'humilier, et même elle doit accomplir ces trois opérations. Dans le calme le plus profond, l'intelligence doit considérer son propre néant et la grandeur de Dieu; la volonté aussi doit procéder aux actions qui lui sont propres avec le plus grand calme. Si l'âme se laissait distraire par des inquiétudes et des préoccupations au sujet de ces actes, ce serait mettre un obstacle à l'opération divine, ce qu'il ne faut jamais faire.

En second lieu, il dit que si Dieu appelle une personne à la récollection, pendant qu'elle est engagée dans la prière vocale, elle devra ou suspendre complètement la prière, ou

la continuer le plus paisiblement et le plus tranquillement possible la suspendre, si la prière vocale est volontaire et n'est point prescrite par une règle; ou, s'il est reconnu qu'elle empêchera l'opération divine, la continuer, dans le cas où il s'agirait de prières prescrites. Il faut observer la règle, et on ne doit pas interrompre les prières qui sont de précepte.

En troisième lieu, notre auteur fait observer que si cette récollection intérieure est fréquente, il faut la considérer comme une marque de l'appel divin à la contemplation infuse; l'âme a besoin, dans ce cas, d'être traitée avec plus de soins et avec une sollicitude plus attentive. Le temps de la prière pourrait être prolongé; l'âme, autant que possible, devrait se maintenir dans la solitude, loin des distractions mondaines et des intérêts d'ici-bas, et, généralement, persévérer dans les exercices des solides vertus de mortification et d'humilité.

Enfin, il remarque que, pour les âmes appelées de Dieu à la récollection de cette manière toute spéciale, il est nécessaire qu'elles s'aident elles-mêmes en s'efforçant de pratiquer la récollection. Qu'elles le fassent en s'attachant, dans leurs oraisons, à la pratique de voir Dieu comme en elles-mêmes, et à ne point le chercher au dehors. C'est là, dans l'intime du cœur, comme dans son temple vivant, qu'il veut être trouvé, aimé, adoré.

3. LA PRIÈRE DE RÉCOLLECTION D'APRÈS SAINTE THÉRÈSE.

Sainte Thérèse, dans son admirable ouvrage, le *Chemin de la Perfection* décrit cette prière de récollection ou de recueillement. Voici comment elle en parle :

« On la nomme oraison de recueillement, dit-elle, parce que l'âme y recueille toute ses puissances, et entre dans elle-même avec son Dieu, qui l'instruit et lui donne l'oraison de quiétude beaucoup plus promptement par ce moyen que par nul autre ; car étant là avec lui, elle peut penser à sa passion, et l'ayant présent devant ses yeux, l'offrir à son Père, sans que son esprit se lasse en allant le chercher ou au jardin, ou à la colonne, ou sur le calvaire. Celles qui pourront s'enfermer, comme je viens de le dire, dans ce petit ciel de notre âme, où elles trouveront celui qui en est le créateur aussi bien que de la terre, et qui s'accoutumeront à ne rien regarder hors de là, et à ne se point mettre en un lieu où leurs sens extérieurs se puissent distraire, doivent croire qu'elles marchent dans un excellent chemin, et qu'avançant beaucoup en peu de temps, elles boiront bientôt de l'eau de la céleste fontaine...

« Que si ce recueillement est véritable, on n'a pas de peine à le connaître, parce qu'il opère un certain effet que celui qui l'a éprouvé comprend mieux que je ne saurais vous le faire entendre. C'est que l'âme, dans ces moments favorables que Dieu lui donne, se trouvant libre et victorieuse, voit à fond le néant des choses du monde, s'élève vers le ciel, et, à l'imitation de ceux qui se retranchent dans un fort pour se mettre à couvert des attaques de leurs ennemis, elle retire ses sens de ce qui est extérieur, et s'en éloigne de telle sorte, que, sans y faire réflexion, les yeux du corps se ferment d'eux-mêmes aux choses visibles, tandis que ceux de l'esprit s'ouvrent et deviennent plus clairvoyants pour les choses invisibles. Aussi ceux qui marchent par ce chemin ont presque toujours les yeux fermés durant la prière ; ce qui est une coutume excellente et utile pour plusieurs choses. Car encore qu'il se faille faire d'abord quelque violence pour ne point regarder

les objets sensibles, cela n'arrive qu'au commencement, parce que, quand on y est accoutumé, il faudrait se faire une plus grande violence pour les ouvrir qu'on n'en faisait auparavant pour les fermer. Il semble alors que l'âme comprend qu'elle se fortifie de plus en plus aux dépens du corps, et que, le laissant seul et affaibli, elle acquiert une nouvelle vigueur pour le combattre. » [1]

Dans sa vie, elle raconte comment elle sentait la présence de Dieu en son âme :

« Etant en oraison, dit-elle, le jour du glorieux saint Pierre, je vis, ou pour mieux dire, je sentis, car je ne voyais rien ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme, que quelqu'un était auprès de moi, et il me sembla que c'était Jésus-Christ lui-même qui me parlait. Comme j'ignorais entièrement qu'il put y avoir de semblables visions, je fus d'abord effrayée, et répandis quantité de larmes. Mais une seule parole de ce divin Sauveur me rassura de telle sorte, que je demeurai, comme auparavant, sans aucune crainte, et fort tranquille et fort consolée. Il me paraissait qu'il marchait à côté de moi, sans que je puisse néanmoins regarder en lui aucune forme corporelle, parce que cette vision était intérieure, et non pas sensible. Je connaissais seulement fort clairement qu'il était toujours à mon côté droit; qu'il voyait tout ce que je faisais; et, pour peu que je me recueillisse, ou que je ne fusse pas extrêmement distraite, je ne pouvais ignorer qu'il était avec moi...

« Que si je dis, comme il est vrai, que je ne le vois ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme, parce que cette sorte de vision n'est pas sensible, on me demandera sans doute comment je puis donc assurer que je connais plus clairement

1. *Chemin de la Perfection,* ch. XXVIII.

que Jésus-Christ est près de moi que si je le voyais de mes propres yeux. Je réponds que c'est comme quand une personne qui est aveugle, ou dans une très grande obscurité, n'en peut voir une autre qui est auprès d'elle, quoiqu'elle ne laisse pas assurément de savoir qu'elle y est. Mais encore que cette comparaison ait du rapport au sujet dont il s'agit, j'avoue qu'il y en a peu, parce que cette personne aveugle, ou qui est dans une extrême obscurité, peut entendre cette autre personne parler, ou se remuer, ou la toucher; au lieu qu'ici il n'y a rien de tout cela. Il ne s'y rencontre aucune obscurité, et l'âme est assurée de ce qu'elle voit et de ce qu'elle sent, par une connaissance plus claire que n'est la lumière du soleil. Il n'y a néanmoins ni soleil ni clarté; mais seulement une certaine lumière sans lumière, qui illumine l'entendement pour rendre l'âme capable de jouir d'un bien si grand, et qui est suivi de tant d'autres. » [1]

Second degré : Le silence spirituel.

Quelques auteurs semblent ne pas considérer le silence spirituel comme un degré de la prière contemplative : telle n'est point l'opinion de Scaramelli qui s'appuie sur l'autorité d'Alvarez de Paz.

I. LE SILENCE SPIRITUEL, FORME DE LA CONTEMPLATION, ENTRE LA PRIÈRE DE RECUEILLEMENT ET LA PRIÈRE DE QUIÉTUDE.

Le silence spirituel est une forme de contemplation qui tient le milieu entre la prière de récollection et la prière

1. *Vie de sainte Thérèse*, ch. XXVII.

d'union, phase inférieure à cette dernière et supérieure à la première. C'est une sorte de suspension des puissances de l'âme, qui ne sont pas pour cela incapables d'action, mais qui sont comme paralysées par l'étonnement : elles adhèrent à Dieu dans le silence et l'admiration. Dans la prière de recueillement, l'intelligence n'est pas emportée dans un état où elle ne peut ni méditer, ni raisonner; la volonté n'est pas empêchée de produire des actes de demande, de remerciement, de louange et d'oblation; ces deux puissances peuvent l'une et l'autre accomplir les actions qui leur sont propres, sans se faire violence. Mais lorsque, dans le recueillement de l'âme, la lumière de l'intelligence et l'amour de la volonté augmentent, alors l'intelligence demeure fixée dans l'admiration de Dieu; la volonté est pour ainsi dire submergée dans son amour, et aucune de ces deux facultés ne produit d'autres actes. En se faisant violence, elles peuvent, non seulement continuer à se livrer à d'autres actions, mais même se retirer de l'objet divin dans lequel elles étaient si heureusement engagées et s'appliquer à des choses extérieures. Dans cette prière du silence, l'imagination devenue en quelque sorte insensible, ne trouble pas l'âme par ses importunités et ses divagations; mais, prenant sa part des consolations qui remplissent l'entendement et la volonté, elle en jouit, calme, silencieuse et contente. L'entendement, ravi d'admiration pour les choses sublimes qu'il se voit manifestées par cette claire lumière dont Dieu l'inonde, ne cherche à s'égarer dans aucun discours, dans aucun raisonnement. La volonté, au comble du contentement, se repose dans son amour. L'appétit sensitif lui-même jouit d'un calme parfait; de sorte que le silence règne dans l'homme intérieur tout entier, silence qui est la source de jouissances aussi ininterrompues que réconfortantes.

2. SES CAUSES ET SES EFFETS.

La cause de ce silence est une certaine lumière divine qui envahit l'intelligence et un amour intense qui absorbe la volonté; lumière et amour qui font que ces puissances restent pleinement subjuguées par l'admiration et cessent pendant ce temps d'exercer leurs propres actions. Alors, nous dit-on, l'âme voit, elle entend. Sa vue est une simple et délicate contemplation dans laquelle elle perçoit Dieu de la manière qu'explique sainte Thérèse dans les passages cités plus haut. L'âme entend, quand, dans la quiétude, elle est attentive à Dieu qui parle au cœur par ses lumières, par ses inspirations, et quelquefois même par des paroles formelles. Les effets de cette oraison du silence sont les mêmes que ceux de la prière de recueillement; mais ils sont plus parfaits, parce que la lumière de l'esprit et l'amour de la volonté sont plus intenses et plus riches dans cette étape de l'oraison. C'est pourquoi elle entraîne davantage le cœur loin de l'attachement aux choses de la terre; elle augmente le goût affectueux de la prière et de la solitude et fortifie la résolution de servir Dieu sans relâche.

Thomas a Vallgornera rattache ce silence spirituel à l'oraison de recueillement. Dans les explications qu'il donne de sa nature, de sa cause et de ses effets, il s'accorde en tout point avec ce que nous venons d'en dire en résumant Scaramelli. On peut dire, il est vrai, que c'est là une phase plus avancée de la prière de récollection, et qu'elle n'a pas des caractères qui la différencient très particulièrement de cette forme d'oraison; mais on ne voit aucune raison de ne pas l'appeler un degré spécial. Pourquoi, alors, n'adopterions-nous pas la classification qui en fait le second degré de la

contemplation, d'autant plus que les lignes de démarcation entre ces différents degrés ne paraissent pas bien exactement déterminées?

3. CONSEILS DE DIRECTION SPÉCIALE TOUCHANT LA PRIÈRE DE SILENCE.

Voici les conseils de direction toute particulière que donne Scaramelli relativement à la prière de silence :

(1) Dans l'oraison de recueillement, on conseille de continuer à exercer l'entendement et la volonté dans le calme et la tranquillité; ici, on engage non pas à exercer ces facultés, mais à les tenir en suspens dans l'admiration et l'amour que Dieu leur départit. En outre, si, dans cet état, l'attention de l'âme était excitée au point d'indiquer que Dieu veut parler au cœur, alors, il ne faudrait mettre aucun empêchement aux communications divines. Qu'on écoute donc la voix de Dieu, en prenant garde, toutefois, que la suspension des facultés ne provienne pas de l'affectation ou d'un effort humain quelconque de l'âme, ce qui pourrait arriver quelquefois. Dans ce cas, il faudrait se hâter de revenir de son erreur, et reprendre immédiatement les actes de l'intelligence et de la volonté.

(2) Si, après un court espace de temps, l'éclat de cette lumière et les ardeurs de cet amour venaient à cesser, et, par suite, la suspension des autres puissances, l'âme devrait aussitôt revenir à la réflexion, aux colloques, aux prières, aux offrandes, et reprendre les autres actes ordinaires de ce genre. Il est inutile de vouloir se forcer, dans ces circonstances, à poursuivre l'oraison de silence. Il est donc très important qu'on sache bien quand il faut se laisser aller au silence et à la contemplation, et quand il faut se livrer à l'exercice des

puissances de l'âme, en se montrant toujours docile aux mouvements de l'Esprit-Saint.

(3) La suspension de ce silence ne dure que peu de temps, comme toutes les supensions surnaturelles de ce genre. Saint Bernard, saint Grégoire et Hugues de Saint-Victor disent qu'elle ne dépasse guère une demi-heure. Par conséquent, s'il arrivait que les puissances de l'âme demeurent en suspens et pour ainsi dire abîmées dans ce silence spirituel pendant quelques heures, il faudrait en conclure que ce n'est plus là l'œuvre de Dieu. Il ne resterait alors qu'à conseiller à la personne, qui est l'objet de ce phénomène, de s'arracher à ces illusions, d'appliquer ses facultés à agir selon ses exercices spirituels ordinaires. S'il arrive parfois que l'âme, revenue de ce silence à l'activité habituelle, retombe dans le silence, et que cela se reproduise par intervalles, l'oraison de silence peut, de cette manière, durer plus longtemps, et on peut la prolonger.

4. OBSERVATIONS DE SAINT FRANÇOIS DE SALES SUR CE GENRE D'ORAISON.

Les remarques que fait saint François de Sales sur l'amoureux recueillement de l'âme dans la contemplation, peuvent également s'appliquer à la prière du silence, et éclairent d'une nouvelle lumière l'un et l'autre de ces degrés de l'oraison :

« Vous noterez soigneusement, dit-il, qu'en somme, tout ce recueillement se fait par l'amour, qui, sentant la présence du bien-aymé par les attraicts qu'il respand au milieu du cœur, ramasse et rapporte toute l'âme vers iceluy par une très-aymable inclination, par un très doulx contournement et par un délicieux reply de toutes les facultez, du costé du bien-aymé, qui les attire à soy par la force de sa

suavité, avec laquelle il lye et tire les cœurs, comme on tire les corps par les cordes et les lyens matériels.

« Mais ce doulx recueillement de nostre âme en soy-mesme ne se fait pas seulement par le sentiment de la présence divine au milieu de nostre cœur, ains en quelle manière que ce soit que nous nous mettions en ceste sacrée présence. Il arrive quelquefois que toutes nos puissances intérieures se resserrent et ramassent en elles-mesmes par l'extresme révérence et doulce crainte qui nous saysit, en considération de la souveraine majesté de celuy qui nous est présent et nous regarde, ainsi que, pour distraits que nous soyons, si le pape ou quelque grand prince comparaist, nous revenons à nous-mesmes, et retournons nos pensées sur nous pour nous tenir en contenance et respect. »

Notre saint cite alors un exemple pour bien faire comprendre ce degré de la contemplation. Il a connu, dit-il, une personne favorisée de ce don du recueillement. « Certes, je cognais une âme, à laquelle si-tost que l'on mentionnait quelque mystère ou sentence qui luy rementerait un peu plus expressément que l'ordinaire la présence de Dieu, tant en confession qu'en particulière conférence, elle rentrait si fort en elle-mesme, qu'elle avait peyne d'en sortir pour parler et respondre, en telle sorte qu'en son extérieur elle demeurait comme destituée de vie et tous les sens engourdis, jusques à ce que l'Époux luy permist de sortir, ce qui estait quelquefois assez tost, et d'autres fois plus tard. » [1]

Troisième degré : La prière de quiétude.

Nous trouvons qu'il est question de la prière de quiétude chez tous les écrivains qui se sont occupés de mystique;

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. VII.

tous sont unanimes à donner des explications sur cette forme d'oraison. Nous abordons une phase de la prière contemplative qui n'est pas plus facile à bien comprendre qu'à expliquer exactement, à cause des erreurs que les quiétistes et les semi-quiétistes ont répandues autour de ce sujet, et aussi, disons-le, à cause du discrédit qu'ils ont fait planer sur ce mot de quiétude. Nous devons donc à nos considérations, dans cette étude, une attention toute particulière. Cherchons d'abord à bien saisir quelle est la nature de l'oraison de quiétude telle que les saints nous l'ont enseignée d'après leur propre expérience.

I. NATURE DE LA PRIÈRE DE QUIÉTUDE.

L'oraison de quiétude, suivant Scaramelli, est un certain repos, une tranquillité pleine de charmes intérieurs, ayant sa source au plus intime de l'âme et se communiquant aux puissances corporelles et sensibles. Cet état provient du fait que l'âme non seulement approche de Dieu, mais encore qu'elle a le sentiment de sa présence. La cause de ce mode d'oraison n'est pas un simple acte de foi produit par les secours ordinaires de la grâce, qui fait sentir à l'âme que Dieu lui est intimement présent : c'est le don de sagesse, qui, par ses lumières, montre Dieu présent, et communique à l'âme, non seulement la croyance de cette divine présence, mais encore le sentiment qui se manifeste à l'esprit par les sensations les plus douces et les plus agréables. Le but du don de sagesse est de rendre Dieu spirituellement présent à l'âme d'une manière toute spéciale; et, l'acte du don de sagesse est de contempler Dieu, non d'une façon quelconque, mais dans l'affection qu'accompagne une certaine suavité expérimentale. L'âme comprend alors, en quelque sorte, suivant un

mode de savoir différent de celui des sens, que Dieu est réellement tout près d'elle, que s'il était tant soit peu plus proche, elle ne ferait qu'un avec lui par une union complète. C'est là qu'est la différence entre l'oraison de quiétude et l'oraison de silence. Celle-ci a son origine dans la lumière intellectuelle qui imprime à l'âme une sorte de suspension; celle-là est le résultat d'une certaine expérience de l'amour, qui fait que la volonté perçoit la présence de Dieu et en jouit. Ce sentiment de la présence divine amène une grande quiétude, une paix profonde, une douceur des plus délicieuses, qui, jaillissant du plus intime de l'âme, où Dieu fait sentir sa présence, se propage et se communique à toutes les puissances et à toutes les facultés de l'âme. Cette suavité est si intense, ce calme est si profond, que l'âme, pleinement satisfaite, ne désire rien de plus, et se met à redire avec l'Épouse des Cantiques : « Je me suis reposée sous l'ombre de celui que j'avais désiré, et son fruit était doux à mon palais. » [1]

2. L'ORAISON DES QUIÉTUDES D'APRÈS SAINTE THÉRÈSE.

Sainte Thérèse s'efforce de faire comprendre à ses filles ce que c'est que la prière de quiétude. Elle entre dans des explications très minutieuses afin de leur en donner une idée aussi exacte que possible. Écoutons la grande réformatrice du Carmel :

« Je veux donc, mes filles, dit-elle, vous dire ce que c'est que cette oraison de quiétude, selon ce que j'en ai entendu parler, et que Notre-Seigneur me l'a fait comprendre, afin peut-être que je vous en instruise. C'est, à mon avis, dans cette oraison qu'il commence à nous faire connaître que

1. Cant. II, 3.

nos demandes lui sont agréables, et qu'il veut dès ici-bas nous faire entrer dans la possession de son royaume, afin que nous le louions, que nous le sanctifiions, et que nous travaillions de tout notre pouvoir à faire que les autres le louent et le sanctifient. Comme cette oraison est une chose surnaturelle, nous ne saurions pas nous-mêmes l'acquérir, quelque soin que nous y apportions; car c'est mettre notre âme dans la paix et dans le calme, ou, pour mieux dire, c'est sentir que Notre-Seigneur l'y met dans sa divine présence, en établissant dans un plein repos toutes ses facultés et ses puissances, comme nous voyons dans l'Évangile qu'il en usa de la sorte à l'égard de Siméon le juste.

« Lorsque l'âme est dans cet état, elle comprend, par une manière fort différente de celle qui se fait par l'entremise de nos sens extérieurs, qu'elle est déjà proche de son Dieu, et que, pour peu qu'elle s'en approche davantage, elle deviendra, par le moyen de l'union, une même chose avec lui. Ce n'est pas qu'elle voie cela, ni avec les yeux du corps, ni avec les yeux de l'âme, non plus que saint Siméon ne voyait le divin Jésus que sous les apparences d'un simple enfant, et qu'à en juger par la manière dont il était couvert et enveloppé, et par le petit nombre de personnes qui le suivaient, il n'eût dû plutôt le prendre pour le fils de quelque pauvre homme que pour le fils du Père éternel. Mais, de même que cet adorable enfant lui fit connaitre qui il était, l'âme connaît avec qui elle est, bien que ce ne soit pas si clairement, puisqu'elle ne comprend point encore de quelle manière elle le comprend. Elle voit seulement qu'elle se trouve dans ce royaume, qu'elle y est proche de son roi, et qu'il a résolu de le lui donner; mais son respect est si grand, qu'elle n'ose le lui demander.

« C'est comme un évanouissement intérieur et extérieur tout ensemble, durant lequel le corps voudrait demeurer sans se remuer, ainsi que le voyageur qui, étant presque arrivé où il veut aller, se repose, pour y arriver encore plus tôt par le redoublement que ses forces reçoivent de ce repos. Mais si le corps se trouve comblé de ce plaisir, celui dont jouit l'âme n'est pas moindre. Sa joie de se voir si proche de cette fontaine céleste est si grande, qu'avant même que d'en boire, elle se trouve rassasiée. Il lui semble qu'elle n'a plus rien à désirer; toutes ses puissances sont si parfaites, qu'elle ne voudrait jamais sortir de cette heureuse tranquillité, et tout ce qui s'offre alors à elle ne peut que l'importuner, parce qu'il la détourne de l'amour qu'elle a pour Dieu; car en cet état la seule volonté est captive, et là rien n'empêche ces deux autres puissances, l'entendement et la mémoire, de penser auprès de qui elles sont; mais, quant à elle, si elle peut sentir quelque peine, c'est seulement de se voir capable de recouvrer sa liberté. L'entendement voudrait ne pouvoir jamais envisager que cet objet, ni la mémoire s'occuper que de lui seul. Ils connaissent que c'est l'unique chose nécessaire, et que toutes les autres ne servent qu'à les troubler. Ils voudraient que leur corps fût immobile, parce qu'il leur semble que son mouvement leur ferait perdre la tranquillité dont ils jouissent, et ainsi ils n'osent se remuer, à peine peuvent-ils parler; et, une heure se passe à dire le *Pater* une seule fois... Il leur semble qu'ils ne sont plus dans le monde, et voudraient ne le voir jamais, ni en entendre parler, mais voir et entendre seulement Dieu. Rien ne les peine, ni ne leur paraît capable de les peiner; et enfin, tandis que ce plaisir dure, ces âmes sont si plongées et si abîmées en Dieu, qu'elles ne peuvent comprendre qu'il y ait rien de plus à désirer, et diraient volontiers avec saint Pierre : *Seigneur, faisons ici trois tabernacles.* »

3. L'AME RESTE ACTIVE DANS CET ÉTAT.

La sainte poursuivant sa description, nous présente un autre aspect de cet état, dans lequel on voit que l'âme garde son activité; c'est-à-dire qu'elle peut s'appliquer à d'autres choses pendant qu'elle est engagée dans l'oraison de quiétude : « Dieu, dit-elle, accorde quelquefois dans cette oraison de quiétude une autre faveur fort difficile à comprendre, à moins que d'en avoir souvent fait l'expérience. Mais ceux qui auront passé par là la comprendront bien, et n'auront pas peu de consolation de savoir quelle elle est. Pour moi, je crois que Dieu joint même souvent une telle faveur à cette autre. Voici ce que c'est : lorsque cette quiétude est grande et qu'elle dure longtemps, il me semble que si la volonté n'était attachée et comme liée, elle ne pourrait conserver la paix dont elle jouit, ainsi qu'elle la conserve lorsque l'on se trouve durant un jour ou deux en cet état sans comprendre de quelle sorte cela se fait. Ces personnes voient clairement qu'elles ne sont pas occupées tout entières à ce qu'elles font, mais que le principal leur manque, qui est la volonté, laquelle, à mon avis, est alors unie à Dieu, et laisse les autres puissances libres pour s'employer à ce qui regarde son service, auquel elles sont beaucoup plus propres qu'en un autre temps; mais quant aux choses du monde, elles en sont si incapables qu'elles paraissent comme engourdies et quelquefois tout interdites. C'est une grande faveur que Dieu fait à ceux à qui il lui plaît de l'accorder, parce que la vie active et la vie contemplative se trouvent jointes et que dans cet heureux temps Notre-Seigneur met tout en œuvre; car la volonté s'occupe à son ouvrage, c'est-à-dire, à la contemplation, sans savoir de quelle sorte elle s'y occupe, et l'entendement et la

mémoire travaillent à leur ouvrage, c'est-à-dire, à l'action, à l'imitation de Marthe qui, dans une rencontre si favorable, se trouve jointe à Madeleine. Je sais une personne que Notre-Seigneur mettait sonvent dans cet état; et, parce qu'elle ne comprenait point comment cela pouvait se faire, elle le demanda à un grand contemplatif; il lui répondit qu'elle ne devait point s'en étonner, et qu'il lui en arrivait autant; ce qui me donne sujet de croire que, puisque l'âme est si pleinement satisfaite dans cette oraison de quiétude, il y a grande apparence que le plus souvent sa volonté se trouve unie à celui qui est seul capable de la combler de bonheur. » [1]

Il est évident, d'après l'enseignement de sainte Thérèse, que cette oraison de quiétude laisse à l'âme une grande activité. C'est bien ainsi que l'entend également saint François de Sales. Écoutons les sages paroles du pieux docteur : « Néantmoins, dit-il, il ne faut pas croire qu'il y ayt aucun péril de perdre ceste sacrée quiettude par les actions du corps ou de l'esprit, qui ne se font ny par légèreté, ny par indiscrétion. Car, comme dit la bien-heureuse Mère Thérèse, c'est une superstition d'estre si jaloux de ce repos, que de ne pouvoir ny tousser, ny cracher, ny respirer, de peur de le perdre; d'autant que Dieu, qui donne ceste paix, ne l'oste pas pour tels mouvements nécessaires, ny pour les distractions et divagations de l'esprit, quand elles sont involontaires; et la volonté estant une fois bien amorcée à la présence divine, ne laisse pas d'en savourer les doulceurs, quoyque l'entendement ou la mémoire se soyent eschappez et desbandez après des pensées estrangères et inutiles. Il est vray qu'alors la quiettude de l'âme n'est pas si grande, comme si l'entendement et la mémoire conspiraient avec la volonté;

1. *Chemin de la Perfection*, ch. XXXI.

mais toutesfois elle ne laisse pas d'estre une vraye tranquillité spirituelle, puisqu'elle règne en la volonté, qui est la maistresse de toutes les autres facultez. Certes, nous avons veu une âme extresmement attachée et joincte à Dieu, laquelle néantmoins avait l'entendement et la mémoire tellement libres de toute occupation intérieure, qu'elle entendait fort distinctement ce qui se disait autour d'elle, et s'en ressouvenait fort entièrement, encore qu'il luy fut impossible de respondre ny de se desprendre de Dieu, auquel elle estait attachée par l'application de sa volonté; mais je dy tellement attachée, qu'elle ne pouvait estre retirée de ceste doulce occupation sans en recevoir une grande douleur, qui la provocquait à des gémissements, lesquels mesme elle faysait au plus fort de sa consolation et quiettude. » [1]

4. DANS QUEL SENS ON DIT QUE CETTE ORAISON EST PASSIVE.

Je me permettrai d'ajouter aux considérations des deux grands maitres que je viens de citer, que, dans cette quiétude, nous ne devons pas croire que la volonté elle-même est inactive, puisque, pendant la durée de cette oraison, elle est capable de produire de ferventes affections et aspirations. On dit, il est vrai, que cette forme d'oraison est *passive;* mais il faut l'entendre en ce sens que Dieu se révèle à l'âme par des espèces surnaturelles qu'il lui imprime, et dans lesquelles il est l'unique agent, tandis que l'âme est à l'état patient. Ce n'est pas à dire, que quand l'âme contemple Dieu, elle n'est pas en quelque sorte active; la raison en est ici que l'âme ne peut sûrement se procurer ces espèces surnaturelles par aucunes dispositions ou préparations qui lui soient

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. X.

propres. Mais lorsqu'il plaît à Dieu de les accorder gracieusement, l'âme est pour ainsi dire ravie hors de sa propre décision ; elle ne voit, elle ne doit voir et penser que ce que Dieu veut qu'elle voie et pense, et cela ni plus ni moins longtemps que ne le veut le bon plaisir de Dieu. [1]

Terminons ce chapitre par l'avis suivant de saint François de Sales : « Mais pourtant, dit-il, la paix de l'âme serait bien plus grande et plus doulce, si on ne faysait point de bruict autour d'elle, et qu'elle n'eust aucun subjet de se meuvoir, ny quant au cœur ny quant au corps ; car elle voudrait bien estre occupée en la suavité de la joüyssance du bien. Et notez qu'alors la volonté retenüe en quiettude par le playsir qu'elle prend en la présence divine, elle ne se remue point pour ramener les autres puissances qui s'esgarent ; d'autant que, si elle voulait entreprendre cela, elle perdrait son repos, s'esloignant de son cher bien-aymé, et perdrait sa peyne de courir çà et là pour attrapper ces puissances volages, lesquelles, aussi bien, ne peuvent jamais estre si utilement appelées à leur devoir, que par la persévérance de la volonté en la saincte quiettude ; car petit à petit, toutes les facultés sont attirées par le playsir que la volonté reçoit, et duquel elle leur donne certains ressentiments, comme des parfums qui les excitent à venir auprès d'elle, pour participer au bien dont elle joüyt. » [2]

1. Voy. *Sagesse Sacrée*, p. 520.
2. *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. X.





CHAPITRE II

ERREURS DES FAUX MYSTIQUES RELATIVEMENT A L'ORAISON DE QUIÉTUDE.

On a multiplié les avertissements et les instructions sur ce degré de l'oraison, et, conséquemment, sur la contemplation en général, dans le but de garantir les âmes contre la déception et l'erreur dans cette voie extraordinaire de la sainteté. Si l'on veut sûrement les sauvegarder, il est à propos de les prémunir principalement contre les systèmes du faux mysticisme tel que nous le voyons dans le quiétisme de Molinos, et le semi-quiétisme de Fénelon. Il est donc utile de donner ici l'histoire de ces systèmes erronés, et d'expliquer dans quel sens l'Église les a condamnés. C'est pourquoi je transcrirai le résumé des erreurs touchant l'oraison de quiétude, qu'a fait le Rév. P. Alban Butler. Il est digne de l'attention de tous ceux qui, dans la lecture des ouvrages sur ce sujet, veulent éviter les erreurs d'un faux mysticisme.

I. LE QUIÉTISME ET LE SEMI-QUIÉTISME D'APRÈS LE P. BUTLER.

Dans les livres de dévotion, dit cet auteur, il faut soigneusement se tenir en garde contre les erreurs des faux mystiques, des quiétistes et des semi-quiétistes.

(1) Les erreurs du quiétisme.

« L'hérésie et le fanatisme du quiétisme ont été inventés par Michel Molinos, prêtre espagnol et directeur spirituel en grand renom à Rome. Dans son livre intitulé *Le Guide Spirituel,* il établissait un système de contemplation parfaite, qui porte particulièrement sur les principes généraux que voici : *(a)* La contemplation *parfaite* est un état dans lequel l'homme ne réfléchit ni sur Dieu, ni sur lui-même, mais reçoit passivement l'impression de la lumière céleste sans qu'il y ait, de sa part, l'exercice d'aucun acte, l'esprit étant dans l'inaction et l'inattention parfaites : c'est ce que l'auteur appelle le repos ou la quiétude. Ce principe est une illusion notoire; il est absolument faux. Car, même dans les impressions ou communications surnaturelles, quel que soit le degré auquel une âme est ravie hors de ses sens, et quelque insensible qu'elle soit aux objets extérieurs qui agissent sur ces organes, même alors, dis-je, elle appliquera son intelligence et sa volonté à des exercices d'adoration, d'amour, de louanges, et autres semblables. Ce point est facile à démontrer d'après les principes et le témoignage de sainte Thérèse, comme de tous les vrais contemplatifs. *(b)* Ce fanatique enseignait que l'âme, dans cet état, ne désire rien, pas même son propre salut; qu'elle ne craint rien, pas même l'enfer.

Cette proposition, grosse des plus funestes conséquences, est hérétique, puisque le précepte et l'obligation constante de l'espérance du salut par le Christ sont un article de foi. Prétendre qu'une indifférence totale est un état de perfection n'est rien moins que folie et impiété. Est-ce que la sollicitude des choses que commande le devoir n'est pas de précepte? Est-ce qu'un homme pourrait jamais s'exempter de l'obligation de cette charité, qu'il doit à Dieu et à lui-même, qui lui impose par dessus tout de désirer son salut, le règne éternel de Dieu dans son âme, et de travailler à la réalisation de ce désir? Un troisième principe émis par cet auteur n'est pas moins notoirement hérétique : il prétend que, dans cet état, l'usage des sacrements et la pratique des bonnes œuvres sont choses indifférentes; que les représentations les plus criminelles, les mouvements les plus coupables dans la partie sensitive de l'âme sont étrangers à sa partie supérieure, et sont inoffensifs dans cet état d'éminente élévation. Comme si la partie sensitive de l'âme n'était pas soumise au gouvernement de la partie rationnelle et supérieure ; ou comme si celle-ci pouvait être indifférente à ce qui se passe en elle. Quelques auteurs ont cru que Molinos poussait ce dernier principe jusqu'à ouvrir la porte aux abominations des Gnostiques; mais le plus grand nombre ne pensent pas qu'il ait admis cette horrible conséquence. (Voir les Pères Avrigny, Honoré de Sainte-Marie, etc..) En 1687, Innocent XI condamna soixante-huit propositions tirées de cet auteur comme respectivement hérétiques, scandaleuses et blasphématoires. Molinos fut condamné à Rome par l'Inquisition, rétracta ses erreurs, et finit sa vie en prison en 1695. (Voir Argentre, *Collectio Judiciorum de novis erroribus,* tome III, part. II, page 402 ; Stevaert, *Prop. Damnat.,* page I.)

(2) Les erreurs du semi-quiétisme.

Le semi-quiétisme est devenu célèbre parce qu'il a été pendant quelques temps patronné par l'illustre Fénelon. Une veuve, Madame Guyon, avait écrit un essai et une courte méthode de prière et des réflexions sur le Cantique des Cantiques de Salomon, interprété dans un sens mystique. Ces écrits la firent condamner par Louis XIV à être enfermée dans un cloître de religieuses; mais elle fut bientôt rendue à la liberté. C'est alors qu'elle se mit en rapport avec Fénelon, et qu'elle publia l'Ancien Testament avec des explications, sa propre vie et d'autres ouvrages, tous écrits avec autant d'esprit que de vivacité et d'imagination. Elle soumit sa doctrine à l'appréciation de Bossuet, qui était considéré comme le plus sûr des théologiens français. Après mûr examen, Bossuet, évêque de Meaux; le Cardinal de Noailles; Fénelon, alors récemment nommé archevêque de Cambrai; M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, formulèrent trente articles sur les solides maximes d'une vie spirituelle, auxquels Fénelon ajouta quatre nouveaux articles. Ces trente-quatre articles furent signés par eux à Issy, en 1695, et sont ce qu'on appelle les fameux articles d'Issy. (Voir Argentre, *Collectio Judiciorum de novis erroribus*, tome III; Du Plessis, *Histoire de Meaux*, tome I, page 492; *Mémoires Chronologiques*, tome III, page 28.) Pendant que se faisait cet examen, Bossuet et Fénelon eurent plusieurs discussions pour et contre l'amour désintéressé ou l'amour divin de pure bienveillance. Fénelon subissait, jusqu'à un certain point, l'influence de Madame Guyon; et, en 1697, il publia le livre qui avait pour titre : *Les Maximes des Saints*, dans lequel il allait jusqu'à une sorte de semi-quiétisme. La clameur que souleva cet ouvrage firent tomber l'auteur en disgrâce à la cour de

Louis XIV; le livre fut condamné par Innocent XII, le 12 mars 1699 et, le 9 avril suivant, par l'auteur lui-même, qui foula aux pieds tout amour-propre pour ne chercher la vérité que dans l'humble et simple soumission de la foi. Cette soumission l'éleva à la gloire d'un véritable triomphe sur sa défaite elle-même, et au-dessus de son vainqueur par la grandeur d'âme la plus digne d'admiration qu'il montra en cette circonstance. Avec le livre, trente-trois propositions qui en étaient tirées, furent censurées par le Pape comme respectivement téméraires, pernicieuses dans la pratique et erronées, mais aucune ne fut qualifiée d'hérétique.

« La principale erreur du semi-quiétisme consiste à enseigner que, dans l'état de contemplation parfaite, l'âme entre dans une sorte d'annihilation complète, qu'elle se place devant Dieu, entièrement résignée à sa sainte volonté, dans une indifférence absolue relativement à son salut ou à sa damnation. Il y a là une monstrueuse extravagance qui détruit l'obligation de l'espérance chrétienne. Il est impossible que les préceptes divins se contredisent entre eux; ils se fortifient, au contraire, les uns les autres. Ce serait un blasphème de prétendre que, parce que Dieu souffre le péché en tant que proviseur universel du monde, nous pouvons nous complaire à le voir commettre par les autres. Dieu ne damne personne pour une autre cause que le péché et l'impénitence finale. Tandis que nous adorons la justice et la sainteté divines, nous sommes tenus de rejeter le péché avec la plus grande horreur, et d'apporter l'ardeur la plus vive à éviter la damnation éternelle : deux choses que nous pouvons réaliser avec le secours de la grâce de Dieu. Où, alors, trouverait-on place pour cette prétendue résignation dont on nous parle et dont la seule pensée fait frémir la piété ? Des blasphèmes de ce genre ne se rencontrent point dans les écrits de sainte Thérèse, de

saint Jean de la Croix et des autres auteurs spirituels les plus autorisés. Si des idées semblables sont ou paraissent être exprimées dans certains passages de quelques ouvrages de spiritualité, tels que ceux de Bernières, ou dans la traduction italienne du *Dieu Seul,* de Bondon, ces expressions doivent être corrigées d'après les règles de la sainte Théologie. Fénelon fut surtout induit en erreur par une édition falsifiée des *Entretiens Spirituels de Saint François de Sales,* publiée à Lyon, en 1628, par un certain Drobet. Sur la plainte immédiate et à la prière de sainte Françoise de Chantal et de Jean François de Sales, frère du saint et alors évêque de Genève, Louis XIII supprima le privilège accordé à la susdite édition par des lettres patentes datées de son camp, devant La Rochelle, dans le cours de la même année, privilège qui fut mis en tête de l'édition corrigée de ce livre, publiée à Lyon en 1629, par Cœurceillys, sur l'ordre de sainte Françoise de Chantal. Cependant l'édition interpolée avec ses additions et ses omissions, fut plusieurs fois réimprimée et c'est un de ces exemplaires qui avait trompé Fénelon, que Bossuet, ayant en mains une édition authentique, accusa d'avoir falsifié l'ouvrage (Voir *Mémoires de Trévise,* Juillet, année 1558, page 446).

(3) L'amour de chaste désir « concupiscentiæ » et l'amour de bienveillance.

« Bossuet, quelques années auparavant, avait soutenu avec grande chaleur, à la Sorbonne, qu'un amour de pure bienveillance n'était que chimérique. Rien de plus fameux, dans les écoles théologiques, que la distinction entre l'amour de *chaste désir (concupiscentiæ)* et l'amour de bienveillance. Par le premier, une créature aime Dieu comme le bien propre de la créature; c'est-à-dire, pour le motif et en vue d'en

jouir; ou encore, parce qu'elle possèdera Dieu et trouvera en lui son bonheur complet; en d'autres termes, parce que Dieu est bon à la créature ici-bas et plus tard. L'amour de bienveillance est celui par lequel une créature aime Dieu purement pour lui-même ou parce qu'il est en lui-même infiniment bon. Ce dernier s'appelle l'amour pur ou l'amour désintéressé, l'amour de charité; le premier est un amour d'un ordre inférieur. Beaucoup de théologiens disent que ce dernier appartient à l'espérance, non à la charité; et, plusieurs soutiennent qu'il ne peut jamais arriver à ce degré de perfection qui est l'amour de Dieu par dessus toutes choses, parce que, disent-ils, celui qui aime Dieu simplement parce qu'il est son propre bien ou en vue de sa jouissance personnelle, ne l'aime pas pour sa bonté incréée, qui est le motif de la charité; il ne peut pas non plus l'aimer plus qu'il n'aime la jouissance que Dieu lui procure, lors même qu'il n'établirait aucune comparaison de ce genre ; ou même ne formerait soit directement, soit par interprétation, aucun acte semblable, indiquant qu'il n'aime pas Dieu plus qu'il n'aime la possession de Dieu, ce qui serait criminel et désordonné au dernier point. Ainsi, cet amour est bon; il est d'obligation en tant qu'il fait partie de l'espérance, et il dispose l'âme à l'amour de charité. Bossuet admettait les motifs distincts de l'amour de *chaste désir* et de l'amour de bienveillance ; mais il disait que le cœur ne pouvait pas former un acte de ce dernier amour, qui n'impliquât pas expressément un acte du premier, parce que, ajoutait-il, un homme ne peut pas aimer un bien quelconque sans désirer en même temps la possession de ce même bien, ou son union avec lui, et que nul ne peut aimer le bien d'un autre simplement en tant qu'il est le bien d'un autre. Tout cela, bien entendu, si ce bien d'un autre devait détruire ou exclure l'amour de son bien propre. D'où il suit

que l'habitude de l'amour de bienveillance implique forcément l'habitude de l'amour de désir. Mais il peut se faire, et, de fait, il arrive souvent, que cet acte est exercé sans l'autre, car le bien est aimable en lui-même et de soi : c'est l'opinion générale des théologiens. Cependant, l'opinion de Bossuet, qu'un acte de l'amour de bienveillance, ou de charité, est inséparable de l'amour actuel de désir, n'est pas un point de doctrine censuré. Nous le voyons soutenu également par le P. Honoré de Sainte-Marie. (*Tradition sur la Contemplation,* tome III, ch. IV, page 273.) M. Norris pousse même cette opinion jusqu'à prétendre que les créatures, en aimant Dieu, ne considèrent rien autre dans ses perfections que *leur bien propre.* (Lettre II, sur l'amour divin, page 8). Certaines personnes conseillèrent à Fénelon de faire une diversion en attaquant le sentiment de Bossuet et en dénonçant ses livres à Rome, pour l'accuser, avec preuves, d'établir l'espérance théologique en détruisant la charité. Le pieux archevêque répondit qu'il ne consentirait jamais à envenimer une discussion en récriminant contre un de ses frères, quelque expédient qu'il pût sembler de le faire en d'autres circonstances. Lorsqu'on lui représenta qu'il fallait se défier des artifices des hommes, qu'il connaissait d'ailleurs si bien, et dont il avait fait souvent l'expérience, il répliqua modestement : « Mourons dans notre simplicité, *moriamur in simplicitate nostra !* » A propos de cette dispute restée célèbre, l'ingénieux Claville, *Traité du Vrai Mérite,* remarque que, si quelques-uns de ceux qui y prirent part encoururent la condamnation du public, pour s'être écartés des lois de la charité dans la manière de défendre leurs opinions, il faut reconnaître, d'autre part, que Fénelon, s'il a erré en théorie, a été induit en erreur par un excès dans le désir de la charité. Cette malheureuse affaire et sa soumission

firent que sa charité et son humilité s'élevèrent à un véritable degré de perfection. Il en retira les meilleures dispositions du cœur, le détachement le plus complet des choses du monde. On vit dès lors chez lui se manifester à un point qu'on ne saurait exprimer cette flexibilité de caractère et cette docilité dont le fondement était un amour de la simplicité qui effaçait tout autre sentiment. Ceux qui, auparavant, admiraient ces vertus en lui, furent tout étonnés de voir à quelle hauteur il les porta dans la suite, bien qu'il fût déjà considéré comme un modèle de piété et d'humilité. Quant à la distinction des motifs de notre amour de Dieu, disons que, en pratique, une recherche trop subtile ou trop inquiète est généralement chose inutile et nuisible; car, notre grande affaire est de mourir toujours de plus en plus à nous-mêmes, de purifier notre cœur, de faire converger les énergies de notre intelligence à la contemplation des perfections divines et des mystères célestes, d'appliquer nos affections aux différents actes du saint amour, champ illimité dans lequel notre âme peut prendre son libre essor. Tout en blâmant les extravagances des faux mystiques, nous ne devons jamais, dans la pratique, nous laisser effrayer par la crainte d'aller trop loin dans notre amour de Dieu. Ici, nul excès n'est à craindre, puisque la seule mesure de notre amour de Dieu est de l'aimer sans mesure, selon la belle parole de saint Bernard. Quels que soient les transports du *pur* amour, ils ne sauraient emporter l'âme du droit chemin, tant qu'elle restera docile aux lois de l'humilité et de l'obéissance. Dans les controverses sur les questions de ce genre, il est de toute nécessité d'apporter le plus grand soin, pour ne point s'écarter de la charité; pour se tenir en garde contre l'envie et l'orgueil; enfin, pour observer en tous points les convenances de la considération; car, rien

n'est plus fréquent que de voir les génies les plus éminents, s'ils s'engagent dans des discussions subtiles, perdre de vue la vertu, le bon sens et la raison elle-même. Voir les œuvres de Bossuet sur ce sujet, tome VI; principalement son *Mystici in Tuto;* et Du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux,* tome I, page 485; et les diverses histoires de Fénelon, etc.. » [1]

2. QUELQUES-UNES DES ERREURS CONDAMNÉES PAR LE SAINT-SIÈGE.

A cette exposition si claire, si sage et si autorisée des erreurs du quiétisme et du semi-quiétisme, je me permettrai, pour plus de sécurité, d'ajouter quelques erreurs particulières de ces systèmes, qui ont été condamnées par le Saint-Siège. Molinos prétendait, et il fut condamné pour cet enseignement, que la vraie vie intérieure consiste dans l'annihilation des puissances de l'âme : *Oportet hominem suas potentias annihilare; et hæc est vita æterna.* Selon lui, toutes les opérations actives sont une offense de Dieu. *Velle operari active est Deum offendere.* Ainsi les opérations de la connaissance et de l'amour, même lorsqu'elles ont Dieu pour objet, lui sont désagréables. C'est nier cette proposition aussi ancienne que vraie, que la fin pour laquelle Dieu nous a créés, est de le connaître, de l'aimer, et de le servir; et, en même temps, c'est affirmer que tout le devoir de l'homme consiste à ne rien faire, à ne rien entreprendre. Dans la septième des propositions condamnées, cet énergumène défend toute méditation sur les quatre grandes vérités

1. Note à la *Vie de saint Jean de la Croix,* 24 novembre, et citée tout au long dans l'édition que Gury a donnée de *L'Échelle de la Perfection,* note, pp. 45 et suiv.

dernières : la mort, le jugement, l'enfer et le ciel. Dans la douzième de ces élucubrations impies, il affirme que quiconque a une fois fait à Dieu l'abandon de son libre arbitre, ne doit se préoccuper de rien, ni de l'enfer, ni du paradis, n'avoir pas même le moindre désir de sa propre perfection, de l'acquisition des vertus, de sa propre sanctification et de son salut, et qu'il doit bannir toute espérance à ce sujet. La quatorzième proposition défend la prière de demande, et déclare que le précepte de Notre-Seigneur : *Demandez et vous recevrez*, ne concerne pas les âmes intérieures, qui ne doivent avoir aucune volonté personnelle, tandis que demander implique le désir d'obtenir ce que l'on sollicite, et, par conséquent, implique une imperfection. La proposition suivante prohibe l'action de grâces envers Dieu. D'autres qui viennent ensuite ne touchant pas aux questions dont nous nous occupons, il n'y a pas lieu de nous y arrêter pour le moment.

La seconde proposition condamnée par Innocent XII, tirée des *Maximes des Saints*, de Fénelon, est celle qui déclare que, dans l'état de vie contemplative ou unitive, disparaît tout motif intéressé de crainte et d'amour : *In statu vitæ contemplativæ seu imitivæ amittitur omne motivum interessatum timoris et spei.* » [1]

En présence de ces erreurs des faux mystiques, il est de la plus haute importance de nous rappeler que nous devons tous nous livrer, avec autant d'énergie que d'activité, aux exercices de la vie spirituelle ; qu'il y a pour tous obligation de posséder l'un des trois degrés de la vie intérieure, purgative, illuminative et unitive, que Molinos rejette dans sa vingt-sixième proposition comme une inexcusable absurdité ;

1. *Sagesse Sacrée*, édit. par le Rév. P. Abbé Sweeney, note, pp. 490-492.

que tous sont tenus de s'attacher au genre de prière propre à l'un ou à l'autre de ces trois états; de se prémunir contre la cessation de la prière, dans laquelle nous avons tous à persévérer malgré toutes les tentations et tous les obstacles qui pourraient s'y opposer.

Les instructions qui précèdent, comme celles qui vont suivre, seront beaucoup mieux comprises, quand on saura dans quelles limites nous devons circonscrire notre enseignement. Bien connaître les erreurs est la sauvegarde la plus assurée des âmes dévotes dans leur ascension vers les hauteurs de la perfection et de la sainteté.





CHAPITRE III

Les quatrième, cinquième & sixième degrés de la Contemplation.

Le Quatrième degré : L'enivrement d'amour.

Après l'oraison de quiétude, vient, selon sainte Thérèse, ce que les mystiques appellent l'*enivrement d'amour*, qui appartient au plus haut degré de l'oraison de quiétude. Cet enivrement est une jubilation excitée dans l'âme par un excès d'amour; la joie de l'âme déborde sur les sens, et se révèle à l'extérieur par des saillies et des excentricités qui ressemblent aux effets de l'enivrement physique.

Scaramelli dit qu'il faut distinguer l'énivrement imparfait de l'enivrement parfait. Celui qui est imparfait, n'appartient pas proprement à ce degré d'oraison; mais cet auteur l'explique en même temps, pour mieux faire comprendre l'enivrement parfait.

I. L'ENIVREMENT IMPARFAIT.

L'enivrement imparfait est une certaine dévotion d'amour et de joie qui, pareille à un vin généreux, fait que la ferveur de l'esprit est tellement exubérante qu'on ne peut pas la contenir. Elle se manifeste donc à l'extérieur par des phénomènes extraordinaires, des cris, des pleurs, des rires, des chants, des danses; ces explosions se produisent par des accès soudains et d'une manière incohérente. Écoutons sainte Thérèse parlant de ces phénomènes :

« Mon Dieu, s'écrie-t-elle, en quel état se trouve l'âme dans un si haut degré d'oraison! elle voudrait être toute convertie en langues, pour avoir plus de moyens de vous louer, et elle dit mille saintes extravagances qui ne procèdent toutes que du désir de vous plaire. Je connais une personne qui, bien qu'elle ne sache point faire de vers, en faisait alors sur le champ, pleins de sentiments très vifs et très passionnés, pour se plaindre à Dieu de l'heureuse peine qu'un tel excès de bonheur lui faisait souffrir; son entendement n'avait point de part à ces vers : c'était une production de son amour, et non pas de son esprit; et, que n'aurait-elle point voulu faire, pour donner des marques de la joie dont cette peine était mêlée? Il n'y a point de tourments qui ne lui eussent paru doux, si l'occasion se fut offerte de les endurer pour témoigner à Dieu sa reconnaissance de ses faveurs, et elle voyait clairement que l'on ne devait presque rien attribuer aux martyrs, de la constance avec laquelle ils souffraient tant d'effroyables supplices, parce que toute leur force venait de lui. » [1]

1. *Sa vie*, ch. XVI.

Dans sa forme imparfaite, cet enivrement affecte les sens et principalement le cœur, bien qu'il ait pour cause la dévotion intérieure de l'âme. C'est une faveur accordée aux âmes qui ne sont pas encore assez purifiées; on dit qu'il est imparfait, parce qu'il procède d'une lumière moins pure, et se fait sentir surtout dans la partie inférieure de l'âme.

2. LE PARFAIT ENIVREMENT D'AMOUR.

L'enivrement parfait d'amour ne s'accorde qu'aux parfaits, à ceux qui ont déjà été entièrement, ou pour la plus grande partie, purifiés par les épreuves des purifications passives. C'est une phase sublime de la contemplation, qui consiste dans un des plus hauts degrés de l'oraison de quiétude. Il remplit l'âme d'un amour si délicieux, si suave, si pénétrant, qu'elle devient comme morte à toutes les choses de la terre, qu'elle est, pour ainsi dire, ravie hors d'elle-même, et tombe ainsi dans une sorte de délire ravissant ou de sage folie : c'est pourquoi on dit qu'elle est enivrée d'amour.

Sainte Thérèse nous en apprendra plus sur ce point que toutes les froides explications de la théologie. Après avoir décrit cet état d'oraison et la joie qui en découle, elle continue en ces termes :

« Que vous soyez béni à jamais, Seigneur, et que toutes les créatures ne cessent point de vous louer! Je vous en supplie, ô mon Roi, faites que, comme en écrivant ceci, je me trouve encore dans cette céleste et sainte folie de votre amour, dont votre miséricorde me favorise, puissent y entrer tous ceux à qui je m'efforcerai de la communiquer; ou permettez, Seigneur, que je ne converse plus avec personne, et que je sois délivrée de tous les embarras du siècle, ou bien mettez fin à mon exil sur la terre, pour me retirer avec vous.

Votre servante, mon Dieu, ne peut plus souffrir une aussi grande peine que celle d'être éloignée de votre présence, et si elle a plus longtemps à vivre, elle ne saurait goûter d'autres consolations que celles que vous lui donnerez; elle brûle du désir d'être affranchie des liens du corps; le manger lui est insupportable; le dormir l'afflige; elle voit qu'en cette vie tout le temps se passe à satisfaire le corps, et rien ne la peut contenter que vous seul, parce que, ne voulant vivre qu'en vous, c'est renverser l'ordre de vivre en elle-même. O mon véritable Maître de toute ma gloire! que la croix que vous faites porter à ceux qui arrivent à ce degré d'oraison est légère et pesante tout ensemble! légère par sa douceur; pesante parce que parfois on la trouve insupportable, sans que néanmoins l'âme veuille s'en décharger, si ce n'est pour se voir unie à vous dans une autre vie. Mais, d'autre part, quand elle se représente qu'elle ne vous a jamais rendu de services, et qu'en demeurant dans le monde elle pourrait vous en rendre, elle voudrait que cette croix fût encore plus pesante, et la porter jusqu'au jour du jugement, parce qu'elle ne compte pour rien tous ses travaux, lorsqu'il s'agit de vous rendre le moindre service; ainsi elle ne sait que désirer, mais elle sait bien qu'elle ne désire que vous plaire. » [1]

Saint Jean de la Croix, dans le magnifique langage imagé dont il a le secret, trace le tableau de ce degré d'oraison, dans sa forme parfaite et sa forme imparfaite, lorsqu'il établit une longue comparaison entre le vin vieux et le vin nouveau. Les commençants, d'après ce grand maître de la vie contemplative, sont semblables au vin nouveau et les parfaits au vin vieux. Après avoir fait l'application de cette doctrine aux deux états spirituels, il tire cette conclusion :

1. *Sa vie*, ch. XVI.

« Ainsi, ces anciens amis de Dieu sont dégagés des ferveurs sensibles, des emportements de dévotion mal réglée, des légèretés et des changements en la vertu, des ardeurs trop bouillantes, des excès en leurs austérités, des autres imperfections spirituelles. Mais ils sont constants, fidèles à Dieu, maîtres de leurs sens, de leurs passions, de leurs désirs, de leurs actions. C'est pourquoi l'Ecclésiastique nous recommande « de ne pas quitter nos vieux amis, parce que les nouveaux n'ont pas ordinairement les mêmes inclinations, ni la même amitié. » [1] Je conclus de tout cela, que le sens de ces trois petits vers du cantique est celui-ci : Mon Dieu, dit l'Épouse, vous réveillez mon âme lorsque vous la touchez d'une seule étincelle de votre amour; vous l'enivrez d'un vin très délicieux, lorsque vous la comblez des plaisirs de votre amour; en cet état, elle vous rend les actes d'amour que vous lui témoignez et elle vous envoie ses désirs, ses soupirs et toutes ses opérations les plus tendres et les plus efficaces. » [2]

Il arrive quelquefois que de saintes personnes, sous l'influence de cet enivrement parfait, ou même imparfait, ne peuvent se contenir, et manifestent extérieurement la joie qui les inonde par des faits singuliers et tout-à-fait extraordinaires, comme nous en voyons des exemples dans la vie de saint François d'Assise, de saint Paul de la Croix, de saint Pierre d'Alcantara et de plusieurs autres. Ces phénomènes se produisent surtout chez les natures d'un tempérament délicat. Ces saints excès se révèlent souvent par le vif désir de souffrir pour Dieu. Le désir de saint Ignace pour le martyre en est une preuve. Nous en avons un autre exemple dans les paroles que saint Laurent adressait au tyran qui le faisait torturer et que le martyr excitait à déployer plus de cruauté

1. Eccl. IX, 14. 2. *Un Cantique Spirituel*, ch. XVII.

dans son supplice. Ce fait nous explique la joie des martyrs en général au mileu de leurs tourments et l'impulsion divine qui, parfois, les faisait aller à l'encontre des souffrances. Ce saint état ne va pas jusqu'au degré de l'union; mais, comme je l'ai déjà dit, il appartient à l'oraison de quiétude à son degré le plus élevé. Comme j'ai bien l'intention d'éviter jusqu'aux moindres apparences de quiétisme ou de semi-quiétisme, je dois dire que, pendant cet état, les puissances de l'âme restent libres, qu'elles ne sont pas entièrement paralysées, parce que l'âme peut toujours se livrer à l'exercice de ses actes envers Dieu, par la louange, par l'amour et par les honneurs qu'elle est à même de lui rendre. Il n'en est pas moins vrai que, sous cette influence spirituelle et pendant toute sa durée, l'âme ne peut pas s'adonner aisément à d'autres choses. On dit que cet état peut quelquefois se prolonger pendant toute une journée, parfois même pendant deux ou trois jours; mais pas constamment avec la même force et la même intensité, ni aussi, je crois, sans quelques interruptions, qui permettent à l'âme, entre temps, de vaquer convenablement à d'autres devoirs nécessaires.

3. LES EFFETS DE CE DEGRÉ DE LA CONTEMPLATION.

Parmi les effets de cette sorte de contemplation, outre l'énergie dont les martyrs ont fait preuve au milieu des tourments, il faut croire que d'autres âmes ferventes ont aussi reçu du Saint-Esprit ce don de force. Tous ceux qui éprouvent cet enivrement, reçoivent une augmentation et un renouvellement de courage et d'énergie pour accomplir de grandes choses en l'honneur de Dieu. Plusieurs en ont fait la remarque aussi bien que sainte Thérèse : une personne sans imagination et complètement dépourvue de dispositions

poétiques, composera souvent, sous cette influence et cette inspiration, des hymnes et des cantiques d'une grâce vraiment sublime. On cite les Psaumes et le Cantique des Cantiques comme exemples empruntés à la sainte Écriture; sans nier cependant, il faut le dire, l'inspiration spéciale qui est propre à nos Saints Livres. Par dessus tout, cette faveur céleste excite et enflamme l'amour de Dieu dans l'âme, de telle sorte que cette âme éclate en désirs, en louanges, en mille expressions très ardentes d'affections et d'aspirations envers Dieu; et, ce sont là tout autant d'actes de la sainte vertu de charité, qui méritent des grâces nouvelles, plus abondantes, par la répétition même et par la ferveur qui les accompagnent.

Cinquième degré : Le sommeil spirituel.

I. LE SOMMEIL SPIRITUEL D'APRÈS LE SOMMEIL NATUREL.

A l'exemple de sainte Thérèse, la plupart des mystiques placent le sommeil spirituel au nombre des degrés de la contemplation. Ainsi font Alvarez de Paz, saint Jean de la Croix, et Scaramelli dont nous avons adopté la classification et la nomenclature. Le nom de ce phénomène lui vient de sa ressemblance avec le sommeil naturel; aussi Richard de Saint-Victor l'explique-t-il d'après les caractères et les effets du sommeil naturel. « Ce que le sommeil naturel, dit-il, produit dans l'homme extérieur, le sommeil spirituel le produit dans l'homme intérieur. Le sommeil suspend l'exercice des sens, ferme les yeux, les oreilles, rend de même insensibles les autres organes sensoriels et condamne les membres au repos. De même que le sommeil naturel endort tous les sens externes, ainsi ce sommeil de l'homme intérieur

rend inactifs les sens internes et les autres facultés de l'âme. Il absorbe ainsi l'imagination, la mémoire, l'intelligence. Ce sommeil est la paix de Dieu, qui, selon saint Paul, dépasse tout entendement.»[1] Il étreint l'âme, si l'on peut parler ainsi, dans les embrassements de son bien-aimé ; elle se repose sur son cœur. Par conséquent, il consiste dans l'absorption des puissances intérieures, c'est-à-dire, de l'imagination, de l'entendement, de la mémoire, de la volonté elle-même, dans l'amour divin; de sorte que l'âme aime, sans savoir comment elle aime; et, cet amour la comble des jouissances d'un délicieux avant-goût de l'amour céleste. Elle n'aime pas absolument sans savoir, parce que, suivant l'axiome de la philosophie, on ne peut pas aimer ce dont on n'a aucune connaissance; mais, à mesure que la chaleur de l'amour augmente, l'attention de l'entendement est suspendue, aussi bien que toute réflexion sur ses actes. Mais il est vrai, néanmoins, que c'est parce que ses actes sont si simples et si délicats, que l'âme dont ils procèdent ne les remarque pas. Les puissances de l'âme n'ont point disparu, mais elles sommeillent. Elles agissent, mais elles ne savent pas comment elles agissent. L'âme, dans cet état, peut dire avec l'épouse des Cantiques : « Je dors, mais mon cœur veille. »[2] Je dors parce que l'œil de mon esprit semble fermé à l'entendement; mais je sens, dans les embrassements du bien-aimé, que ce cœur est épris d'amour.

2. SES EFFETS.

Les effets de ce sommeil spirituel, dans lequel Dieu plonge l'âme, sont semblables à ceux qu'on attribue au parfait

1. PHIL. IV, 7. — RICHARD DE SAINT-VICTOR. Voy. VOSS, *Compend. Scaramelli*, p. 272.
2. Cant. V, 2.

enivrement d'amour. Mais il faut y ajouter pour l'âme des bienfaits qui sont comparables à ceux que le corps retire du sommeil naturel. De même, en effet, que ce sommeil rafraîchit le corps et renouvelle ses forces pour les travaux à venir, ainsi le sommeil spirituel rafraîchit l'âme et lui donne une nouvelle vigueur pour travailler et souffrir encore plus pour l'amour de Dieu.

3. LA PURE LUMIÈRE SPIRITUELLE QUI CAUSE LE REPOS DE L'AME.

Ce sommeil spirituel a une autre phase que décrit Scaramelli, et qui ne procède pas, comme celle dont nous venons de parler, du parfait enivrement d'amour. Elle consiste plutôt dans un certain oubli de toutes choses, qui est l'effet d'une pure lumière spirituelle qui pénètre l'âme, et la maintient tellement attentive, tandis qu'elle s'occupe de Dieu, qu'elle en exclut toute autre attention et toute réflexion qui n'aurait pas le même objet.

Saint Jean de la Croix, au quatorzième chapitre de la *Montée du Mont Carmel,* décrit cet état et l'explique par plusieurs exemples. Il montre comment l'âme peut être inconsciente de pensées particulières ; comment elle peut perdre la notion du temps et du lieu ; comment Dieu peut suspendre les facultés de cette âme, et comment, néanmoins, elle n'est pas oisive, puisqu'elle a conscience de Dieu par l'amour. Je crois à propos de transcrire ici un passage de ce chapitre : « Cette connaissance générale de Dieu, dit notre auteur, quand elle est plus pure qu'au commencement, plus simple, plus parfaite, plus spirituelle et plus intime, est quelquefois si délicate, que l'âme qui en est remplie, ne l'aperçoit presque pas. C'est ce qui arrive ordinairement lorsque cette connaissance est en elle-même très pure, très simple et

très tranquille : or, elle est telle, quand elle trouve l'âme pure et dégagée des connaissances particulières que l'esprit et les sens lui avaient acquises ; cependant l'âme ne la remarque pas. Car, étant accoutumée aux opérations des sens et de l'entendement, elle n'a pas conscience d'une connaissance purement spirituelle, étrangère aux opérations des sens. Voilà pourquoi plus cette connaissance est épurée de la matière, plus elle paraît obscure à l'esprit ; et, au contraire, moins elle est pure, plus elle semble claire à l'entendement, d'autant qu'étant revêtue d'images matérielles, elle est plus facile à saisir, plus proportionnée à la nature de l'esprit, qui forme ses connaissances par un travail d'abstraction sur les espèces formées par l'imagination.

« On peut éclaircir cette vérité par la comparaison suivante. Quand nous considérons les rayons qui ont traversé une fenêtre, si l'air est rempli d'atomes, ils paraissent sensibles à la vue ; et, néanmoins comme ils sont mêlés de ces corpuscules, il est évident qu'ils sont moins purs, moins clairs et moins parfaits. Au contraire, s'ils n'étaient point mêlés à cette poussière voltigeante, ils seraient moins visibles, et l'œil ne les apercevrait presque pas, parce que la lumière qui rend les objets visibles, n'est pas visible elle-même, si elle n'est réfléchie par un corps ; de là vient que si un rayon entrait par une fenêtre et sortait par une autre, on ne le verrait pas passer, encore qu'il serait plus pur et plus clair que s'il était mêlé à des matières palpables. On peut dire la même chose de l'œil de l'âme, c'est-à-dire de l'entendement, au regard de la lumière spirituelle et surnaturelle. Comme elle est dépouillée de l'image des choses matérielles, qui sont des objets proportionnés aux sens et à l'imagination, elle entre dans l'entendement d'une manière si pure et si simple, qu'il ne la découvre presque pas. Il arrive même

quelquefois, qu'étant plus pure qu'à l'ordinaire et plus éloignée des choses corporelles, elle jette l'entendement dans l'obscurité, parce qu'elle le détache des espèces matérielles de l'imagination; alors il s'aperçoit qu'il est dans les ténèbres. Quelquefois aussi cette lumière divine frappe l'âme avec tant de force et la remplit si intimement, que l'âme ne reconnaît ni l'obscurité où elle était auparavant, ni la lumière qui l'éclaire; il lui semble même qu'elle ne comprend rien à cette obscurité et à cette lumière. C'est pourquoi elle est comme ensevelie dans un profond oubli de toutes choses, ne sachant ni ce qu'elle a fait, ni combien de temps cette opération a duré. Elle demeure en cet état pendant plusieurs heures, qui ne lui paraissent qu'un moment lorsqu'elle est revenue à elle-même. »

Scaramelli va plus loin : il dit que l'âme plongée dans ce sommeil peut poursuivre son oraison pendant plusieurs heures, dans l'oubli complet de toutes choses, et sans se rendre compte de ce qu'elle fait. Après l'oraison, elle a oublié ce qu'elle a fait, où elle était, comment elle a passé tout ce temps, qui s'est écoulé avec une si extraordinaire rapidité. Il arrive souvent que l'âme est troublée de scrupules au sujet du temps perdu, ou de certaines autres illusions : le directeur lui-même pourrait s'y méprendre, s'il ignorait ces choses. Mais, pourvu qu'il n'y ait pas là un sommeil naturel, ou que ce ne soit pas le résultat d'une lourdeur naturelle et peu habituelle, ce qu'il est toujours facile de reconnaître, la personne doit rester persuadée que Dieu, dans sa toute-puissance, l'a favorisée de ce qu'on appelle le sommeil spirituel, qui est un des degrés de l'oraison infuse.

La réalité de cette oraison se reconnaît à ses fruits. Dans cette forme de prière, l'âme peut connaître qu'elle est élevée

à Dieu, qu'elle est en quelque sorte soustraite aux choses de la terre, et affranchie des formes et des figures de l'imagination. Elle éprouve aussi en elle-même une paix profonde, un calme intime; elle se sent mieux préparée à la pratique des vertus solides. C'est là qu'elle peut s'écrier : « J'ai veillé, et je suis devenue comme un passereau solitaire sur un toit; »[1] J'ai veillé dans ce délicieux sommeil, et je me suis trouvée seule dans l'intimité de moi-même, étrangère à tout, à l'abri de tout, Dieu seul excepté.

4. CE QUE SAINT FRANÇOIS DE SALES DIT DE LA « LIQUÉFACTION » S'APPLIQUE AU SOMMEIL SPIRITUEL.

Il nous sera bien permis d'emprunter le langage de saint François de Sales et d'appliquer à ce sommeil spirituel ce qu'il dit de la liquéfaction ou écoulement de l'âme en Dieu. Lorsque la complaisance que nous prenons dans l'objet de nos affections s'est élevée au plus haut degré qu'il lui soit possible d'atteindre, elle réduit la personne qui aime à une sorte d'impuissance spirituelle; c'est au point que l'âme, se sentant elle-même, pour ainsi dire, dissoute, et incapable de subsister plus longtemps en elle-même, cherche un refuge dans l'objet de son amour, et s'écoule comme un baume qui, en fondant, perd sa solidité et sa consistance.

« Elle ne se jette pas par manière d'eslancement, dit le pieux docteur; ny elle ne se serre pas par manière d'unyon; mais elle se va doulcement coulant, comme une chose fluide et liquide, dedans la divinité qu'elle ayme. Et, comme nous

1. Ps. CI, 8.

voyons que les nuées espaissies par le vent du midi, se fondant et convertissant en pluye, ne peuvent plus demeurer en elles-mesmes, ains tombent et s'escoulent en bas, se meslant si intimement avec la terre qu'elles détrempent, qu'elles ne sont plus qu'une mesme chose avec icelle ; ainsi l'âme, laquelle, quoyque amante, demeurait encore en elle-mesme, sort par cest escoulement sacré et fluidité saincte, et se quitte soy-même, non seulement pour s'unyr au bien-aymé, mais pour se mesler toute et se détremper avec luy.

« Vous voyez donc bien, Théotime, que l'escoulement d'une âme en son Dieu n'est autre chose qu'une véritable extase, par laquelle l'âme est toute hors des bornes de son maintien naturel, toute meslée, absorbée et engloutie en son Dieu. Dont il arrive que ceux qui parviennent à ce sainct excès de l'amour divin, estant par après revenus à eux, ne voyent rien en la terre qui les contente, et, vivant en un extresme anéantissement d'eux-mesmes, demeurent fort allangouris en tout ce qui appartient aux sens et ont perpétuellement au cœur la maxime de la bien-heureuse vierge Thérèse de Jésus : « Ce qui n'est pas Dieu ne m'est rien. » Et, semble que telle fut la passion amoureuse de ce grand amy du bien-aymé, qui disait : « Je vis, mais non pas moy ; ains Jésus-Christ vit en moy ; » [1] et : « Nostre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu. » [2] Car, dites-moy, je vous prie, Théotime, si une goutte d'eau élémentaire, jettée dans un océan d'eau de naffe, estait vivante, et qu'elle pust parler et dire l'estat auquel elle serait, ne crierait-elle pas de grande joye : O mortel, *je vis* voirement, mais je ne vis *par moy-mesme ; ains* cest océan *vit en moy,* et ma *vie est cachée en* cest abysme.

1. Gal. ii, 20. 2. Col. iii, 3.

« L'âme escoulée en Dieu ne meurt pas : car, comme pourrait-elle mourir d'estre abysmée en la vie ? Mais elle vit sans vivre en elle-mesme, parce que, comme les estoiles, sans perdre leur lumière, ne luisent plus en présence du soleil, ains le soleil luict en elles, et sont cachées en la lumière du soleil ; aussi l'âme, sans perdre sa vie, ne vit plus, estant meslée avec Dieu, ains Dieu vit en elle. Tels furent, je pense, les sentiments des grands bienheureux Philippe Nerins et François Xavier, quand, accablés des consolations célestes, ils demandaient à Dieu qu'il se retirast pour un peu d'eux, puisqu'il voulait que leur vie parust aussi encore un peu au monde; ce qui ne se pouvait, tandis qu'elle estait toute *cachée* et absorbée en Dieu. » [1]

Sixième degré : L'angoisse et la soif d'amour.

Après que Dieu a enrichi l'âme dont il a fait sa privilégiée des faveurs de l'oraison infuse, c'est-à-dire, des dons de récollection, de silence et de quiétude ; après qu'il l'a souvent enivrée de son saint amour, et que, peut-être, elle a trouvé dans ses embrassements le sommeil spirituel, ordinairement parlant, il ne se l'unit pas immédiatement dans les joyeuses étreintes de l'amour. Il veut d'abord que l'âme le désire ardemment; et, pour l'y exciter, il lui envoie une angoisse et une soif d'amour impatient, par lesquelles l'âme, en quelque sorte consumée, est attirée et entraînée à lui. L'angoisse de cet amour est un désir vif et puissant de l'âme, entièrement ou presque entièrement purifiée, pour ce Dieu déjà goûté et aimé, mais non encore en sa possession. Si le désir est constant, on l'appelle la soif d'amour, car, dans le sens mystique, l'*angoisse* est un désir passager de Dieu, et la *soif*

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. XII.

un désir permanent. Cette angoisse et cette soif sont excitées dans l'âme, lorsque, déjà purifiée jusqu'à un certain point, elle connaît par le don d'intelligence que Dieu est le plus grand bien, après l'avoir considéré jusque-là, par le don de sagesse, comme l'Être aimable par excellence. L'âme, maintenant, connaissant la suavité de Dieu grâce à ses lumières actuelles et à son expérience passée, se trouve enflammée d'un tel désir, d'une telle soif d'amour, que parfois elle éclate en manifestations extravagantes de ce désir pour son Dieu.

Il y a trois sortes d'angoisse et de soif d'amour : celle des commençants, celle de ceux qui sont en voie de progrès, et celle des parfaits.

1. L'ANGOISSE ET LA SOIF DES COMMENÇANTS.

L'angoisse et la soif des commençants surviennent ordinairement après que l'âme, grâce à de généreuses mortifications, a passé par les épreuves de la purification active, et lorsqu'elle n'a pas encore été éprouvée par les diverses phases de la purification passive. Son angoisse est alors imparfaite, pleine d'anxiété et de sollicitude, accompagnée de fatigues et de douleurs de tête. C'est d'elle que parle sainte Thérèse dans le passage suivant : « Je répandais au commencement de ces sortes de larmes qui sont si préjudiciables, et elles me causaient un si grand mal de tête et une telle lassitude d'esprit, que je demeurais quelquefois durant plusieurs jours sans pouvoir me remettre à faire oraison ; ce qui montre combien il importe, dans ces commencements, de se conduire avec grande discrétion pour accoutumer l'esprit à n'agir qu'avec douceur et intérieurement, et à éviter avec grand soin tout ce qui n'est qu'extérieur. » [1] Ces dernières paroles

1. *Sa vie*, ch. XXIX.

de la sainte renferment un précieux conseil pour les personnes qui ont à subir des souffrances comme celles qu'elle a endurées elle-même.

2. L'ANGOISSE DE CEUX QUI SONT EN VOIE DE PROGRÈS.

Chez les âmes qui sont plus avancées, c'est-à-dire qui ont été purifiées par les épreuves de la purgation passive des sens, les angoisses sont plus spirituelles, quoiqu'elles se fassent encore sentir dans les sens. Elles sont plus pures et plus vives que chez les commençants. Voici en quels termes saint Jean de la Croix parle de cette angoisse et de cette soif: « L'âme, dit-il, se sent blessée d'amour, mais elle ne comprend pas comment tout cela se fait. Cependant les flammes de cet amour s'accroissent de telle sorte en son cœur, et lui donnent de si pressants désirs de son Dieu, que cette soif brûlante semble lui dessécher les os, et que le feu et la force de cet amour causent à la nature de grandes langueurs et de grandes défaillances. David a expérimenté cette vivacité d'amour : « Mon âme, dit-il, a désiré très ardemment le Dieu vivant. » [1] Comme s'il disait : La soif dont mon âme brûlait était fort vive. Ainsi on peut dire que cette soif vive fait mourir. Mais, quoique sa véhémence ne soit pas continuelle, et souffre quelquefois des interruptions, d'ordinaire, néanmoins, il reste toujours quelque soif dans l'âme. » [2]

3. L'ANGOISSE DES PARFAITS.

Cette angoisse et cette soif sont plus violentes chez ceux qui ont déjà fait des progrès que chez les commençants ; mais elles ne sont pas si fortes que chez les âmes qui sont parvenues à la perfection, c'est-à-dire, qui ont subi les

1. Ps. XVI, 3. 2. *La Nuit Obscure*, liv. I, ch. XI.

épreuves de la purification passive de l'esprit et des sens, et qui ne sont pas loin maintenant d'être unies à Dieu. « Comme cette ardeur et cette soif d'amour, dit saint Jean de la Croix, viennent du Saint-Esprit, elles sont fort différentes de celles dont nous avons parlé dans la nuit obscure du sens. Car, quoique le sens ait quelque part à cette ardeur, parce que les peines de l'esprit rejaillissent jusque sur le sens même, toutefois la cause et la vivacité de cette soif d'amour résident dans la partie supérieure de l'âme, je veux dire dans l'esprit; et alors, l'âme reconnaît qu'elle est privée des choses qu'elle souhaite : de sorte qu'elle ne fait nul état de la peine du sens, quoique cette peine soit incomparablement plus grande qu'elle n'a été dans la première nuit du sens. Car elle voit clairement que son intérieur est privé d'un très grand bien, et qu'il ne lui reste aucun moyen de réparer cette perte. » [1]

Cette soif et cette ardeur sont quelquefois cachées dans l'intérieur de l'âme, et y produisent une sorte d'infirmité, de mal d'amour, comparable à la soif et aux besoins que font naître la faiblesse et les maladies du corps. Il arrive même qu'elles affectent les énergies physiques, et les dessèchent, pour ainsi dire, par une chaleur excessive ; de sorte que le corps, à la suite de ces phénomènes, semble malade, extrêmement délicat, sujet aux léthargies et aux langueurs. Il est constant, par exemple, que cette soif, qu'elle demeure cachée dans l'âme, ou qu'elle se fasse ressentir dans le corps, est toujours accompagnée de grandes souffrances, mais si délicieuses et si dignes d'envie, que l'âme ne voudrait jamais en être privée.

Il y a deux raisons pour lesquelles Dieu afflige l'âme de ces angoisses, de cette soif, et de cette impétuosité

1. *La Nuit Obscure*, liv. II, ch. XIII.

d'amour : la première, c'est qu'il veut purifier l'âme de tous les empêchements secrets qui, en elle, s'opposent à l'union divine. [1] La seconde a pour but de dilater l'âme et de la rendre plus capable de recevoir les grandeurs de cet amour, qui doit, pour ainsi dire, l'abîmer et totalement la transformer en Dieu. C'est pourquoi l'âme est exposée à ces épreuves et et à ces souffrances jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement établie dans cette union avec Dieu, qu'on appelle le mariage spirituel, parce que, pour en arriver à cet état, il faut qu'elle soit de plus en plus purifiée et sanctifiée. Quoique Dieu puisse l'unir à lui par certains liens d'amour, l'élever jusqu'à lui par des extases et des ravissements, l'orner et l'enrichir de toutes les parures d'une épouse, il n'en est pas moins vrai que, le temps de ces faveurs une fois écoulé, l'âme revient à sa soif antérieure et à ses désirs. Ce n'est que dans l'état d'union habituelle que toutes ces angoisses très pénibles trouvent leur plein rassasiement; alors seulement l'âme se délecte avec Dieu dans une constante sérénité. Remarquons bien, toutefois, que ce sont seulement les angoisses des parfaits, et non celles des commençants ou de ceux qui sont en voie de progrès, qui disposent l'âme prochainement à cette divine union. Ces dernières angoisses disposent l'âme à certaines faveurs particulières, mais non à l'union immédiate avec Dieu.

4. COMMENT LES BLESSURES D'AMOUR AGISSENT SUR L'AME, D'APRÈS SAINT FRANÇOIS DE SALES.

Saint François de Sales, au chapitre où il parle de l'amour divin et de ce qu'il appelle les blessures d'amour, explique avec la facilité qui lui est propre comment ces blessures

1. Voy. *Purification passive de l'esprit*, Part. II, ch. XV.

agissent sur l'âme : « Les douloureuses blessures de l'amour sont de plusieurs sortes. 1° Les premiers traicts que nous recevons de l'amour, s'appellent blesseures, parce que le cœur, qui semblait sain, entier et tout à soy-mesme, tandis qu'il n'aymait pas, commence, lorsqu'il est atteint d'amour, à se séparer et diviser en soy-mesme pour se donner à l'object aymé : or, ceste division ne se peut fayre sans douleur, puisque la douleur n'est autre chose que la division des choses vivantes qui se tiennent l'une à l'autre. 2° Le désir picque et blesse incessamment le cœur dans lequel il est, comme nous l'avons dit. 3° Mais, Theotime, parlant de l'amour sacré, il y a en la prattique d'iceluy une sorte de blesseure que Dieu lui-mesme fait quelquesfois en l'âme qu'il veut grandement perfectionner : car il luy donne des sentiments admirables et des attraicts non pareils pour sa souveraine bonté, comme la pressant et sollicitant de l'aymer; et lors elle s'élance de force comme pour voler plus haut vers son divin objet, mais, demeurant courte, parce qu'elle ne peut pas tant aymer comme elle désire, ô Dieu! elle sent une douleur qui n'a point d'esgale. A mesme tems qu'elle est attirée puissamment et ne peut voler, comme attachée aux basses misères de ceste vie mortelle et de sa propre impuissance : elle desire des aisles de colombe pour voler en son repos (Ps. 54) et elle n'en treuve poínt. La voylà doncques rudement tourmentée entre la violence de ses eslans et celle de son impuissance. *O misérable que je suis!* disait l'un de ceux qui ont expérimenté ce travail, *qui me deslivrera du corps de ceste mortalité* (Rom. VII. 24)? Alors, si vous prenez garde, Theotime, ce n'est pas le désir d'une chose absente qui blesse le cœur : car l'âme sent que son Dieu est présent, il l'a déjà « menée dans son cellier à vin, il a arboré sur son cœur l'estendart

de l'amour (Cant. 2) »; mais, quoyque desjà il la voye toute sienne, il presse, il descoche de tems en tems mille et mille traicts de son amour, luy monstrant par de nouveaux moyens combien il est plus aymable qu'il n'est aymé; et elle, qui n'a pas tant de force pour l'aymer, que d'amour pour s'efforcer, voyant ses efforts si imbecilles, en comparayson du désir qu'elle a, pour aymer dignement celuy que nulle force ne peut assez aymer, hélas! elle se sent oultrée d'un tourment incomparable : car, autant d'eslans qu'elle fait pour voler plus haut en son desirable amour, autant reçoit-elle de secousses de douleur.

« Ce cœur amoureux de son Dieu, desirant infinymant d'aymer, void bien que néantmoins il ne peut ny assez aymer ny assez desirer. Or, ce desir qui ne peut reüssir, est comme un dard dans le flanc d'un esprit genereux; mais la douleur qu'on en reçoit ne laisse pas d'estre aymable, d'autant que quiconque desire bien d'aymer ayme aussi bien à desirer, et s'estimerait le plus miserable de l'univers, s'il ne desirait continuellement d'aymer ce qui est si souverainement aymable. Desirant d'aymer, il reçoit de la douleur; mais aymant à desirer, il reçoit de la doulceur.

« Vray Dieu, Theotime, que vay-je dire? Les bien-heureux qui sont en paradis, voyant que Dieu est encore plus aymable qu'ils ne l'ayment, pasmeraient et periraient éternellement du desir de l'aymer davantage, si la très sainte volonté de Dieu n'imposait à la leur le repos admirable dont elle joüit; car ils ayment si souverainement ceste souveraine volonté, que son vouloir arreste le leur, et le contentement divin les contente, acquiesçant d'estre bornez en leur amour par la volonté mesme de laquelle la bonté est l'object de leur amour. Que si cela n'estait, leur amour serait esgalement delicieux et douloureux : delicieux pour la possession d'un

si grand bien; douloureux pour l'extresme desir d'un plus grand amour. Dieu doncques, tirant continuellement, s'il faut ainsi dire, des sagettes du carquois de son infinie beauté, blesse l'ame de ses amans, leur faysant clairement voir qu'ils ne l'ayment pas à beaucoup près de ce qu'il est aymable. Celuy des mortels qui ne desire pas d'aymer davantage la divine bonté, il ne l'ayme pas assez : la suffisance en ce divin exercice ne suffit pas à celuy qui veut s'y arrester comme si elle lui suffisait. » [1]

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. XIII.





CHAPITRE IV

Le septième degré de la Contemplation.

Septième degré :
La mystique et simple union de Dieu.

L'union mystique dont nous allons parler est, dans son genre, l'acte le plus parfait de la contemplation. C'est un phénomène aussi grand qu'admirable, presque incompréhensible, et qui, selon l'expression de Voss, ne peut s'expliquer que par des comparaisons et des similitudes. Nous parlerons d'abord de la nature de l'union mystique.

1. Les différentes manières dont l'ame peut être unie a Dieu.

Pour expliquer cette phase de l'oraison contemplative, il est nécessaire de considérer les diverses manières par lesquelles Dieu s'unit à notre âme.

La première union dont nous devons faire mention est l'union naturelle, réelle, inséparable, qui existe essentiellement entre Dieu Créateur et la créature. Dieu est intimement uni à toutes les créatures par sa *présence*; il les voit toutes dans sa sagesse et sa science, et il les gouverne toutes par sa providence. Ce n'est point là l'union mystique qui nous occupe.

La seconde union est celle qui existe entre Dieu et l'âme juste par la grâce sanctifiante, par les habitudes des vertus infuses et par le don du Saint-Esprit. Elle est bien supérieure à la première, beaucoup plus noble que la première, mais n'est pas encore l'union mystique.

La troisième union consiste dans la charité parfaite, dans la charité effective, en vertu de laquelle l'âme se conforme le plus parfaitement possible à la volonté de Dieu. C'est l'union de conformité, de similitude entre la volonté de Dieu et la volonté de l'homme, qu'on appelle la perfection chrétienne et à laquelle nous sommes tous invités. Ce n'est point ce qu'on entend par union mystique.

On parle d'une quatrième sorte d'union, qui est celle du panthéisme et qui nous représente l'essence de l'âme transformée en l'être même de Dieu. Amaury de Bène, professeur à l'Université de Paris, enseignait que cette union existait entre Dieu et l'âme contemplative. Cette doctrine condamnée par Innocent III est repoussée par la raison elle-même comme une absurdité.

2. EXPLICATIONS DE L'UNION MYSTIQUE D'AMOUR.

Nous arrivons enfin à l'union mystique d'amour. Voici comment l'explique Scaramelli : Cette merveilleuse et sublime union consiste dans l'amour expérimental de Dieu ; amour si

intime que l'âme, sans rien perdre de son être physique et naturel, est privée de ses affections propres et se trouve totalement perdue en Dieu. Il dit que cette union mystique consiste dans l'amour expérimental de Dieu et non dans la charité parfaite, parce que, comme le fait très bien remarquer Alvarez de Paz, il y a dans l'Église nombre d'hommes parfaits, qui ont la charité parfaite et qui n'ont reçu ni le don de la contemplation ni celui de cette union. Quoique la charité parfaite et l'amour d'union soient substantiellement une seule et même chose, ils diffèrent quant aux accidents; car l'amour d'union ne se communique pas d'une façon ordinaire, mais d'une manière toute spéciale; il est lui-même une chose extraordinaire. C'est un amour expérimental, qui fait que l'âme sent Dieu d'une manière spirituelle, véritable, toute d'amour, étrangère à tout ce qui appartient à la nature animale. Suivant le même auteur, qui cite Hugues de Saint-Victor, l'âme, dans cette union, est pour ainsi dire divisée : la nature animale demeure avec son néant, tandis que la nature spirituelle est élevée à ses hauteurs les plus sublimes. Elle est séparée des profondes bassesses de sa nature, afin d'atteindre les plus hauts sommets; détachée de l'élément inférieur, afin de pouvoir être unie à Dieu. Les opérations animales cessent, pour que l'âme soit capable de s'occuper uniquement des opérations spirituelles. Voilà pourquoi la présence de Dieu ne se perçoit que dans la partie spirituelle.

Il faut cependant observer que dans la prière de quiétude et dans les autres sortes d'oraisons infuses, la présence de Dieu se perçoit aussi d'une manière spirituelle. C'est pourquoi, pour que l'oraison d'union puisse se distinguer des autres, notre auteur dit, dans sa définition, que la perception expérimentale et spirituelle est tellement intime, en cette

union, que l'âme est totalement perdue en Dieu : c'est là le côté caractéristique propre de l'union. Quand nous disons perdue, entendons-nous; l'âme n'est pas perdue en ce sens qu'elle se dépouille de sa substance ou qu'elle en soit séparée, pas plus que sa substance ne peut être transformée en la substance divine; mais elle se quitte elle-même quant à la connaissance et au sentiment de son être; elle est transformée en Dieu quant à l'intime et profond sentiment d'amour qu'elle éprouve en Dieu et dont elle a l'expérience. L'âme, dans cette union, se quitte elle-même quant à la connaissance, parce qu'elle est fixée en Dieu. La lumière divine la prive d'une certaine façon de toute connaissance d'elle-même et de toute réflexion sur ses propres opérations. Elle se quitte quant au sentiment d'elle-même; parce que la sensation de cet amour expérimental est si suave et si pleine de délices, qu'elle absorbe l'esprit tout entier, de telle sorte qu'il ne peut jouir que de Dieu : c'est dans ce sens qu'on dit que l'âme est perdue ou abîmée en Dieu. Dès lors, l'âme ne se perçoit plus elle-même; elle ne voit que Dieu en elle; et ainsi, elle devient transformée en Dieu. Être transformée veut dire quitter une forme et en prendre une autre. Quitter ou abandonner son être propre pour en prendre un autre, s'appelle la transformation essentielle; quitter ou écarter un accident de soi et en prendre un autre, s'appelle la transformation accidentelle. Dans ce sens, nous pouvons appeler affective ou transformation d'affection, cette transformation dans laquelle l'âme perdant tout sentiment et toute affection d'elle-même et des créatures, prend, de quelque nom qu'on l'appelle, le sens, la sensation du divin que fait naître en elle la perception expérimentale de l'amour de Dieu. Telle est la transformation de l'âme en Dieu, — transformation non essentielle, mais affective ou d'affection.

Dans cet état, suivant le mode d'explication que donne Hugues de Saint Victor, lorsque l'esprit est absorbé hors de lui-même, ravi jusque dans les sublimités du sanctuaire divin, enveloppé de toutes part des flammes du divin amour, qu'il est, pour ainsi dire, tout entier sur un brasier, il se dépouille totalement de lui-même, se revêt d'une certaine affection divine, d'une parure spirituelle, et se transforme dans une nouvelle gloire. L'âme, selon l'expression de saint François de Sales, devient liquéfiée et s'écoule dans le sein de Dieu.

Les explications fournies par les récents auteurs français, tels que Ribet et Lejeûne, sont de nature à nous faire comprendre plus clairement ce qu'on entend par l'Union mystique. On peut les exposer dans l'ordre suivant :

La grâce sanctifiante établit, entre Dieu et l'homme, une union merveilleuse, en vertu de laquelle on dit que l'homme participe à la nature divine : c'est là ce qu'on pourrait presque appeler un axiome théologique.

La vie divine habite en nous sans que nous en ayons directement conscience. Sa présence se rend manifeste, occasionnellement, par l'énergie surhumaine qu'elle communique, et par les triomphes qu'elle nous rend capables de remporter, — triomphes qui sont de l'ordre surnaturel. Mais aussi longtemps que se prolongera notre vie terrestre nous n'aurons jamais une perception directe et immédiate de ces divines réalités. Les voiles ne tomberont et ne se dissiperont complètement que dans le ciel. Nous savons seulement que, comme s'exprime Bossuet, la vie de la grâce est la même que celle de la gloire, d'autant qu'il n'y aura de différence entre l'une et l'autre que celle qui se rencontre entre l'adolescence et la force de l'âge. La gloire, toujours selon Bossuet, n'est autre chose qu'une certaine découverte qui se fait de notre

vie cachée en ce monde, mais qui se fera paraître tout entière dans l'autre.

« Entre l'obscurité de la foi, dit le chanoine Ribet, et la pleine lumière de la gloire, se placent les jouissances de l'union mystique.

« Sans se dévoiler entièrement, Dieu peut donner à l'âme à laquelle il s'unit un sentiment plus ou moins vif de cette rencontre, en sorte que l'âme, non seulement croira par l'adhésion de la foi à la communication de la vie divine que lui apporte la grâce, mais verra, sentira, savourera l'ineffable union qui s'accomplit entre elle et Dieu.

« La conscience de cette union, telle que l'éprouve l'âme contemplative, est différente cependant de celle que goûte l'âme bienheureuse; elle n'est ni aussi entière ni aussi éclatante. La foi n'a pas disparu; car, sous plus d'un aspect, la vision et la jouissance n'existent pas encore. Ce n'est pourtant déjà plus la foi pure avec ses obscurités : la lumière et la possession commencent, et parfois les clartés deviennent si resplendissantes et les transports si enivrants, que l'on se demandera s'ils n'emportent pas une élévation momentanée à la vision et à l'amour véritablement béatifiques.

« De ces deux éléments qui déterminent la béatitude éternelle, la claire vision et l'amour, c'est le second qui semble prédominer dans la contemplation unitive. C'est pourquoi cette union est appelée par les mystiques *fruitive*, pour exprimer que l'âme y entre en jouissance de Dieu, terme de la grâce, et qu'elle sent et savoure cette association divine mieux encore qu'elle n'en possède la pleine intuition. » [1]

1. *Manuel de Théologie Mystique*, Lejeune, ch. vi; *La Mystique Divine*. M. Ribet, vol. i, p. 271.

3. DIFFÉRENTS DEGRÉS DE CETTE UNION.

Dans cette union mystique il y a différents degrés qui sont distincts les uns des autres, non seulement par leur plus ou moins grande perfection, mais encore par le mode suivant lequel ces degrés effectuent l'union de l'âme avec Dieu et sa transformation en Dieu. Le premier de ces degrés s'appelle l'union simple, et constitue l'union mystique dans sa phase la plus inférieure; nous devons nous en occuper avant d'aborder l'explication des degrés plus avancés connus sous les noms d'union extatique, d'union parfaite, ou de mariage spirituel.

4. L'ORAISON D'UNION SIMPLE.

Après tout ce que nous avons dit de l'union mystique en général, nous pouvons définir l'union simple : une union très intime de l'âme avec Dieu, sans la suspension des sens externes et physiques, accompagnée d'une vraie, indubitable, et très agréable perception de Dieu présent au centre de l'âme.

Ce qu'il y a de plus précieux dans cette union, ce n'est pas la perception agréable, le bonheur qui en résulte; c'est l'union elle-même, la transformation de l'âme en Dieu. Cette transformation a réellement lieu en toute âme douée de la grâce sanctifiante; ces âmes deviennent plus ou moins parfaites, selon le plus ou moins grand degré de grâce sanctifiante qui élève l'âme, et la fait avancer dans sa vie spirituelle et surnaturelle. D'où il suit que l'union dont nous parlons, — c'est-à-dire, l'union avec la perception de la présence de Dieu et avec la joie que communique cette perception, n'est en aucun sens nécessaire

pour la sanctification, ou pour la sainteté. On peut avoir la grâce, et l'avoir même au degré éminent, sans constater par expérience cette perception et cette joie ; on peut être un très grand saint, sans être favorisé de l'union mystique, et en ressentir les jouissances. Cette union, cependant, demeure et doit être considérée comme l'une des grâces les plus précieuses que l'âme puisse recevoir de Dieu ; elle est un signe, pour l'âme qui a ce privilège, qu'elle est parvenue à un haut degré de perfection. Ce n'est pas aux commençants, à ceux qui ont fait les premiers pas dans la voie de la perfection, que Dieu révèle ainsi sa présence. Nous devons, toutefois, ne jamais perdre de vue, que c'est là un don absolument gratuit, un don que Dieu ne s'est pas engagé par promesse à communiquer à telle ou telle âme, quel que soit d'ailleurs, ou puisse être son degré de perfection ou de sainteté. Il n'est conféré qu'aux parfaits, mais non à tous les parfaits. [1]

Nous avons trois questions à examiner au sujet de cette oraison de simple union : 1° Les puissances de l'âme sont-elles suspendues pendant le temps de cette oraison ? 2° Les sens du corps sont-ils suspendus pendant ce même temps ? 3° En quoi cette oraison diffère-t-elle de la prière de quiétude ?

(1) Les puissances de l'âme sont-elles suspendues ?

Relativement à la première question, savoir, si les puissances de l'âme sont toutes suspendues pendant que dure cette sorte d'oraison, Scaramelli, sur l'autorité de sainte Thérèse et d'autres mystiques, répond que, d'une certaine manière et jusqu'à un certain point, toutes ces puissances

1. Lejeune, *Manuel de Théologie Mystique*, p. 177.

sont suspendues, et il explique de quelle manière et jusqu'à quel point elles le sont. L'entendement est paralysé à un tel point qu'il lui est impossible de se livrer à la considération des autres objets, pas plus que de réfléchir sur ses propres actes. Son action ne cesse pas totalement, comme l'ont cru certains auteurs, parce qu'elle reste fixée et absorbée dans la sublime contemplation de Dieu, et que cette suspension n'a lieu que pour les actes qui n'ont pas Dieu pour objet. La volonté est pareillement suspendue en ce sens qu'elle est en quelque sorte transformée en la volonté de Dieu, mais pas au point de perdre complètement sa liberté. Quoique, dans cette communication sublime, elle demeure immuablement fixée en Dieu, par l'adhésion de son amour qui l'arrête sur cet objet, elle peut néanmoins, absolument parlant, mettre fin à cet acte. Pour parler le langage des scolastiques, la volonté, pendant ce temps, peut perdre sa liberté *(quoad specificationem)*, à l'égard d'actes différents, en sorte qu'elle est incapable de produire d'autres actes; mais elle garde sa liberté *(quoad exercitium)*, relativement à l'acte d'amour, en sorte qu'elle peut interrompre ou cesser cet acte; elle garde donc le pouvoir de suspendre l'acte d'amour, ce qui suffit pour le mérite et la liberté. Dans la vision béatifique, elle ne peut pas résister à l'acte d'amour, par suite de la forme pleine d'efficacité qui l'absorbe en Dieu; mais dans l'union mystique elle reste capable de résister, comme je l'ai dit, et de mériter une augmentation de grâce pendant la prière d'union. Personne ne songerait à priver l'âme de son mérite pendant la durée de ce très saint exercice où elle est en communion avec Dieu. L'imagination est entièrement perdue, ou, pour parler plus exactement, suspendue, pendant ce temps, comme le dit expressément Scaramelli; mais il ajoute que, lorsque cette suspension est complète et tient

l'âme captive pendant un court laps de temps, l'une ou l'autre des puissances est rendue à son activité. C'est ainsi que l'imagination, grâce à une image ou vision que Dieu lui présente, reprend ses opérations ; que l'intelligence, excitée de nouveau par une vision qui lui est propre, ou par l'appréhension distincte de quelque objet que Dieu lui montre séparément, se livre à son opération relativement à cet objet. Alors, la suspension de toutes les facultés et l'union ne sont plus complètes ; il n'y a que la volonté, qui continue à rester abîmée et perdue en Dieu, même lorsque les autres puissances sont occupées de leurs opérations distinctes et particulières. Avec ces moments de relâche et d'interruption, les puissances peuvent à plusieurs reprises être suspendues et se perdre entièrement en Dieu.

(2) Y a-t-il suspension des sens du corps ?

Sur la seconde question : Les sens du corps sont-ils entièrement suspendus relativement à leurs actes pendant la durée de la simple union mystique ? nous n'avons qu'à reproduire la doctrine de sainte Thérèse, dont l'autorité est d'autant plus grande que la sainte parle d'après l'expérience qu'elle a faite elle-même de cette admirable contemplation. « Lorsque, dit-elle, dans cette manière d'oraison, une personne cherche ainsi son Dieu, peu s'en faut qu'elle ne se sente entièrement défaillir ; elle est comme évanouie ; à peine peut-elle respirer ; toutes ses forces corporelles sont si affaiblies, qu'il lui faudrait faire un grand effort pour pouvoir seulement remuer les mains ; les yeux se ferment d'eux-mêmes ; et, s'ils demeurent ouverts, ils ne voient presque rien, ni ne sauraient lire quand ils le voudraient ; ils voient bien que ce sont des lettres, mais ils ne peuvent les distinguer ni les assembler,

parce que l'esprit n'agit point alors; et, si l'on parlait à cette personne, elle n'entendrait rien de ce qu'on lui dirait. Ainsi ses sens non seulement lui sont inutiles, mais ne servent qu'à troubler son contentement; elle tâcherait en vain de parler, parce qu'elle ne saurait ni former, ni prononcer une seule parole; toutes ses forces extérieures l'abandonnent, et celles de son âme s'augmentent pour pouvoir mieux posséder la gloire dont elle jouit; mais elle ne laisse pas d'éprouver au dehors un fort grand plaisir.

« Quelque longtemps que dure cette sorte d'oraison, on ne s'en trouve jamais mal; et, je ne me souviens pas que Dieu m'en ait favorisé lorsque j'étais malade, sans que je me sois ensuite portée beaucoup mieux; car comment un si grand bien pourrait-il causer du mal? Les effets de cette sublime oraison sont si manifestes, que l'on ne saurait douter qu'elle n'augmente la vigueur de l'âme, et qu'après que le corps en a perdu la sienne, sans que du reste il en ait souffert, elle ne lui en redonne une nouvelle beaucoup plus grande. » [1]

Cette perte partielle de l'usage des sens extérieurs fait qu'on appelle cette simple union d'amour l'extase commençante et imparfaite. L'extase, comme nous le verrons, suppose la suspension totale des sens extérieurs, laquelle n'est point produite par l'oraison de simple union.

(3) Différence entre l'oraison de simple union et celle de quiétude.

Entre l'oraison de simple union et la prière de quiétude il y a, d'après Thomas a Vallgornera, de nombreuses différences. Je parlerai de deux seulement : 1° Dans l'oraison d'union,

1. *La vie par elle-même*, ch. XVIII.

toutes les puissances de l'âme sont plus souvent suspendues dans leurs opérations naturelles, afin que, entièrement unies à Dieu, elles puissent s'appliquer complaisamment à ce qu'elles voient et à ce qu'elles entendent, et pleinement jouir ainsi des suavités intérieures; tandis que, dans l'oraison de quiétude, l'intelligence et l'imagination sont plus souvent agitées; et, quoiqu'elles puissent être plus facilement rappelées que dans la prière de récollection, leurs divagations temporaires n'en affligent pas moins l'âme, n'en troublent pas moins son repos et sa tranquillité. 2° Dans la prière de quiétude, l'âme, plongée en quelque sorte dans un rêve, doute de la vérité des choses dont elle a la perception; elle se demande si ce ne sont pas seulement des fictions que forge son imagination, si ce sont bien des communications qui viennent de Dieu et non du démon se transformant en ange de lumière. Dans l'oraison d'union, au contraire, l'imagination non plus que la mémoire et l'entendement ne peuvent troubler ces communications; le démon lui-même est impuissant à s'y mêler et à en contrecarrer les heureux effets. C'est là, si je ne me trompe, la plus grande consolation de l'âme qui est à ce point privilégiée.

Scaramelli distingue l'oraison de simple union de celle du sommeil spirituel, en nous rappelant que, dans ce sommeil, toutes les puissances sont, pour ainsi dire, endormies, tandis que, dans l'oraison de simple union, l'intelligence est largement éveillée, et beaucoup plus vive en raison de la lumière céleste qui l'illumine; que la volonté est aussi puissamment excitée et enflammée par l'amour de Dieu. Il dit que la grande différence entre les sortes d'oraison déjà expliquées et la prière d'union mystique, consiste en ce que, dans les premières, l'âme, quoique submergée en Dieu, vit néanmoins de sa vie propre, et n'est réellement transformée en Dieu que

dans la prière d'union. Dans le seul état d'union l'âme peut véritablement dire avec l'apôtre. « Je vis, non, ce n'est pas moi, mais c'est le Christ qui vit en moi. » [1]

5. LES EFFETS DE CE GENRE D'ORAISON.

Pour nous expliquer les merveilleux effets de cette simple union, sainte Thérèse se sert de la comparaison du ver à soie qui, après plusieurs métamorphoses, se transforme en papillon : « Voyons maintenant, dit la grande réformatrice du Carmel, voyons ce que fait ce ver (qui est notre âme), lorsqu'après être mort au monde dans cette oraison, il se convertit en un papillon. Qui pourrait exprimer l'état où se trouve une âme, après qu'elle a été unie à cette grandeur incompréhensible de Dieu, et comme plongée en lui bien qu'elle ne croie pas que ce temps qui n'a duré qu'une demi heure, se prolonge jamais davantage? Je puis vous dire avec vérité que cette âme ne se connaît plus elle-même, parce qu'il n'y a pas moins de différence entre ce qu'elle était auparavant, et ce qu'elle est alors, qu'entre un ver laid et difforme, et un gracieux et blanc papillon. Cette âme ne sait comment elle a pu se rendre digne de posséder un si grand bonheur, ni d'où il a pu lui venir. Elle se trouve dans un continuel désir de louer Dieu, et de souffrir pour son service de grands travaux et mille morts, s'il était possible; elle brûle du désir de faire pénitence; elle a un amour incroyable pour la retraite et la solitude; et elle souhaite avec tant d'ardeur que chacun connaisse et rende à Dieu ce qui lui est dû, qu'elle ne peut, sans en ressentir une extrême peine, voir qu'on l'offense...

1. GAL. II, 20.

« L'âme, qui est ce petit papillon, ne regarde plus alors que comme méprisable ce qu'elle faisait pour former peu à peu sa coque, lorsqu'elle n'était qu'un ver. Car, les ailes lui ayant poussé et lui permettant de voler, pourrait-elle se contenter de ramper à terre? Son désir de plaire à Dieu est si ardent, qu'elle ne trouve rien de difficile dans son service. Elle ne s'étonne plus des actions merveilleuses des saints, parce qu'elle sait par expérience que Dieu assiste et transforme de telle sorte les âmes, qu'elles ne paraissent plus être les mêmes, tant leur faiblesse, en ce qui regarde la pénitence, est changée en force; et, elle se trouve tellement détachée de ses parents, de ses amis, et des autres choses d'ici-bas, qu'au lieu qu'auparavant toutes ses résolutions et tous ses efforts pour s'en séparer d'affection n'aboutissaient à rien, et qu'au contraire, elle se voyait de plus en plus liée, maintenant elle voudrait n'y renoncer que pour plaire à Dieu, et non par obligation; enfin tout la lasse et la dégoûte, parce qu'elle a éprouvé qu'il appartient à Dieu de la mettre dans ce véritable repos qu'elle ne peut attendre des créatures. » [1]

Au chapitre précédent, à propos de cette union mystique, sainte Thérèse dit : « qu'après que Dieu a tiré cette âme comme hors d'elle-même, et lui a enlevé toutes ses fonctions, pour mieux imprimer en elle la connaissance de son infini pouvoir, de telle sorte qu'elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend rien durant le temps que cela dure, temps toujours très bref, et qui lui semble encore moins long qu'il n'est en effet, ce roi de gloire entre si victorieusement dans le plus intérieur de cette âme, et l'honore si pleinement de sa divine présence, que lorsqu'elle revient à elle-même, elle est

1. *Le Château de l'Ame*, Cinquième demeure, ch. II.

tellement assurée d'avoir reçu cette faveur, qu'encore qu'il se passât plusieurs années sans qu'il lui en accorde une semblable, elle lui est toujours présente, et les effets qu'elle produit ne cessent point de continuer. »[1]

6. EXPLICATION DES TOUCHES D'AMOUR.

Scaramelli traite de ce qu'il appelle les *touches divines* de l'âme, lesquelles appartiennent au septième degré. Il les rattache ainsi à l'oraison de simple union, quoique, autant qu'il m'est possible de le comprendre, elles puissent avoir lieu dans toutes les phases supérieures de la contemplation, surtout dans les degrés de l'union mystique. Ce que Scaramelli entend par *touches divines* de l'âme est désigné par saint Jean de la Croix sous le nom d'impressions spirituelles.

Les âmes qui ont le bonheur d'être élevées à l'union mystique sont souvent favorisées de touches ou impressions spirituelles. Celles-ci consistent dans une vraie, réelle, mais spirituelle perception qui fait que l'âme sent Dieu dans son centre le plus intime et en jouit avec d'inexprimables délices. Dans ces heureux instants, l'âme approche de Dieu, non seulement par un acte de cette foi qu'illumine le don de sagesse (car, comme l'enseigne le Docteur angélique, l'acte de foi met plus près de Dieu l'âme contemplative) ; mais par un acte spirituel et expérimental, qui lui fait pour ainsi dire toucher et sentir Dieu.

Pour donner une explication de ces touches divines de l'amour, j'aurai recours au vénérable Louis de Pont. C'est bien, il me semble, de ces impressions spirituelles qu'il veut parler, lorsqu'il écrit ce que nous allons lire sur la manière dont Dieu se communique aux âmes dans l'oraison :

1. *Le Château de l'Ame*, Cinquième demeure, ch. 1.

« De même que le corps a ses cinq sens extérieurs, par lesquels il perçoit les choses visibles et sensibles, ainsi l'esprit, avec ses facultés d'intelligence et de volonté, a cinq actes intérieurs correspondant à ces sens, que nous appelons la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher spirituel. Grâce à eux et par eux, il perçoit les choses invisibles et délectables du Dieu tout-puissant, et il en fait réellement l'expérience. De cette expérience personnelle naît la connaissance expérimentale de Dieu, qui surpasse incomparablement toute la science qui procède de nos raisonnements, comme on connaît beaucoup mieux la suave douceur du miel en le goûtant, même en petite quantité, que ne pourraient le faire tous les arguments. Ce sont ces expériences qui ont fourni ses données à la théologie mystique, cette suave sagesse et délicieuse science de Dieu ; aussi saint Denys a-t-il pu dire du divin Hiérothée qu'il connaissait les choses divines, non seulement par la doctrine des Apôtres, et la science que lui avaient fait acquérir ses efforts et ses études personnelles, mais par l'*affection* et par l'*expérience* qu'il en avait ; affection et expérience qu'il avait acquises au moyen des cinq sens intérieurs, dont parle souvent la sainte Écriture, et après elle, les saints Pères, particulièrement saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard et quelques autres. Saint Bonaventure rapporte longuement leurs paroles dans son traité des sept voies qui conduisent à l'éternité, surtout dans la sixième voie. »

C'est à saint Bonaventure, comme il l'avoue, que notre vénérable auteur emprunte une partie de ses affirmations. Il continue l'explication des sens spirituels, et explique ensuite comment on peut dire que l'âme *voit, entend, sent, goûte* et *touche* Dieu spirituellement. Voici ce qu'il dit de ce dernier sens :

« La cinquième manière à laquelle Dieu a recours pour se communiquer à l'âme, c'est le *toucher* spirituel. Il touche par ses inspirations amoureuses jusqu'aux replis les plus secrets du cœur ; et, Notre-Seigneur s'unit lui-même à l'âme avec une telle affabilité, une telle tendresse, qu'on ne peut l'exprimer autrement que par les comparaisons qu'on rencontre si souvent au livre des Cantiques, et que je ne citerai pas de crainte que notre fausse délicatesse ne s'offusque de ces expressions de tendresse. Mais tout se résume dans cette parole de l'Apôtre saint Paul : « Celui qui demeure attaché au Seigneur, est avec lui un même esprit. » [1] car Dieu le presse intérieurement dans les bras de sa charité, le chérit, lui donne au plus intime de lui-même des témoignages de sa présence, de l'amour qu'il a pour lui, du soin qu'il prend de sa personne, en y ajoutant de précieux gages de paix et de ses plus familières tendresses. L'âme qui se sent à ce point favorisée, enlace pour ainsi dire Dieu lui-même des bras de son amour, et s'écrie avec l'Épouse : « Je le tiens, et je ne le laisserai point aller. » [2] Alors s'engagent ces tendres colloques, ces demandes avec des soupirs inénarrables, ces actes qu'on appelle *anagogiques*, et qui s'élèvent à la hauteur des esprits eux-mêmes. Ces faveurs d'une grâce aussi extraordinaire, Notre-Seigneur les accorde à qui il lui plaît; on ne doit même pas les rechercher, mais les accueillir, comme nous l'avons dit, lorsqu'elles se présentent. » [3]

7. L'UNION MYSTIQUE D'APRÈS SAINT JEAN DE LA CROIX.

Pour plus de clarté, en cette matière de l'union mystique où nous ne voulons pas marcher sans guide, nous reproduirons

1. I. Cor. VI, 17. 2. Cant. III, 4. 3. *Introd. à la prière mentale*, ch. XI.

les paroles de saint Jean de la Croix, qui méritent toute notre attention.

« Il faut donc savoir, dit le grand mystique, qu'il rejaillit de ces sentiments, soit qu'ils naissent des prompts mouvements que Dieu excite dans l'âme, soit qu'ils viennent de ses touches successives et durables, il rejaillit, dis-je, dans l'entendement, une certaine connaissance qui n'est autre chose qu'un goût qu'on a de Dieu. Ce goût est si sublime et si agréable à l'esprit, qu'il n'y a point de nom propre pour l'exprimer tel qu'il est et qu'on le sent. Or, ces connaissances nous viennent tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, et elles sont quelquefois moins, quelquefois plus élevées, selon la diversité des mouvements divins qui produisent les sentiments d'où ces différents goûts procèdent.

« Il n'est pas besoin de beaucoup de paroles pour éclairer l'entendement, et lui apprendre avec quelle précaution il doit user de ces connaissances et de ces goûts, afin qu'il puisse tendre par la foi à s'unir à Dieu. Car, comme ces sentiments se produisent dans l'âme passivement sans qu'elle concoure à les recevoir, de même les connaissances qui naissent de ces sentiments, sont reçues passivement dans l'esprit, sans sa coopération.

« C'est pourquoi, de peur d'empêcher le fruit qu'on recueille de ces sentiments, l'esprit ne doit faire aucun effort, mais demeurer dans un état passif, et incliner la volonté à donner librement et de bon cœur son consentement à ces communications surnaturelles ; parce qu'il détruirait, par son activité, ces connaissances, qui sont extrêmement délicates et faciles à perdre. Car, ce sont des goûts surnaturels, savoureux, et agréables, que la capacité naturelle de l'entendement ne peut comprendre ni acquérir par aucune opération, puisqu'il ne peut faire autre chose que de les recevoir, lorsque Dieu l'en-

favorise. De plus, il ne doit point s'efforcer de les avoir, soit parce que, s'il s'excitait de son propre mouvement à agir, il pourrait faire naître en lui d'autres connaissances que celles-ci, et de la sorte il se tromperait lui-même, ou bien donnerait au démon l'occasion et le moyen de lui suggérer des connaissances fausses et erronées, en interposant les sentiments dont nous venons de parler, et en faisant opérer les sens. L'âme doit donc persister alors dans l'abandon d'elle-même aux attraits divins, dans une profonde humilité et dans une disposition passive, afin d'être toujours prête à recevoir ce que Dieu voudra lui donner, à cause de son abaissement volontaire et de son désintéressement. Ainsi, elle ne mettra point d'obstacle aux avantages qu'elle y trouvera pour arriver à l'union divine; puisque toutes ces touches intérieures et surnaturelles tendent à l'union, qui se fait passivement en l'âme. » [1]

1. *La Montée du Mont-Carmel*, liv. II, ch. XXXII.





CHAPITRE V

Huitième & neuvième degrés de la Contemplation.

Sainte Thérèse parle longuement des extases, des transes et des ravissements à la sixième demeure du *Château de l'Ame*. Je crois que, depuis elle, la plupart des mystiques ont adopté ses enseignements quand ils ont voulu traiter cette matière. Je dois, cependant, continuer à suivre, dans l'énumération des degrés de la contemplation, le plan de Scaramelli, et emprunter à Benoît XIV sa doctrine si sûre et si claire, ses raisons et ses exemples, afin de poursuivre mon travail suivant le plan que je me suis tracé, et aussi suivant la manière dont je crois comprendre ces matières. Je me permettrai d'orner quelque peu et d'enrichir mon sujet d'emprunts faits à la réformatrice du Carmel et aux autres mystiques.

Huitième degré : L'union extatique.

I. L'UNION EXTATIQUE.

L'union extatique, dit Scaramelli, est cette union mystique qui arrache entièrement l'âme à l'action des sens, non, toutefois, avec violence, mais avec une douce suavité. Dans cette phase de l'oraison contemplative disparaît complètement l'usage des sens, comme l'indique le mot *extase*. Nous avons vu au chapitre précédent, en parlant de la prière de simple union, que les sens extérieurs étaient laissés libres, ou, en tous cas, qu'ils n'étaient pas absolument absorbés ou paralysés. Dans l'extase, ils sont totalement enchaînés, au point d'être incapables de toute action. Saint François de Sales en assigne la raison :

« Bien que les attraicts par lesquels nous sommes attirez de la part de Dieu soyent admirablement doulx, suaves et delicieux, si est-ce qu'à cause de la force que la bonté et beauté divine a pour tirer à soy l'attention et application de l'esprit, il semble que non seulement elle nous esleve, mais qu'elle nous ravit et emporte : comme, au contraire, à rayson du tres volontaire consentement et ardent mouvement par lequel l'ame ravie s'escoule après les attraicts divins, il semble que non seulement elle monte et s'eslève, mais qu'elle se jette et s'eslance hors de soy en la Divinité mesme. » [1]

La différence entre l'union simple et l'union extatique consiste, comme je l'ai dit, en ce que, dans cette dernière, les sens sont endormis, et que l'âme en est rendue absolument indépendante, tel n'est point le cas, nous l'avons vu,

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VII, ch. IV.

dans la première. L'abstraction ou la cessation de l'exercice des sens n'est pas toujours un signe de l'extase, parce que leur usage cesse également dans le sommeil spirituel; mais il y a néanmoins une grande différence entre ce dernier état et l'extase : dans le sommeil spirituel toutes les puissances de l'âme et du corps sont absorbées, tandis que, dans l'extase, l'intelligence et la volonté sont illuminées et très actives. En outre, les communications surnaturelles faites à l'âme pendant l'extase sont beaucoup plus grandes et plus sublimes que celles qui ont lieu durant le sommeil spirituel.

2. NATURE ET CARACTÈRE DE L'EXTASE.

Benoît XIV, citant saint Augustin et saint Thomas, nous donne une notion très nette de la nature et des traits caractéristiques de l'extase. Suivant cet illustre pontife, saint Augustin, voulant décrire ce phénomène de la contemplation, s'exprime en ces termes : « C'est, dit-il, un état où l'âme est soustraite aux sens du corps. » « L'extase, lisons-nous en un autre endroit, est un transport de l'âme qui résulte quelquefois de la crainte, et qui est produit, quelquefois aussi, par la révélation; transport qui arrache l'âme aux sens physiques, tout en laissant à l'esprit la liberté de percevoir ce qui lui est montré. On dit qu'une personne est en extase lorsqu'elle est ravie hors d'elle-même. Ce phénomène peut se produire de deux manières, suivant la faculté *appréhensive*, ou suivant la faculté appétitive, comme nous le montrerons d'après saint Thomas. L'extase, dans la faculté qui sauvegarde la connaissance, est, dit-on, *formelle*, ou existe *formellement*, pour employer les termes de l'École, parce que, en vertu de la méditation intérieure, l'entendement est soustrait aux autres facultés; dans la puissance appétitive, elle existe *par hasard*,

car la véhémence de l'affection absorbe l'âme et ne lui permet pas d'exercer un contrôle sur elle-même. Voici l'expression même du Docteur angélique : « Je réponds qu'on dit qu'un homme est en extase, lorsqu'il est ravi hors de lui-même, ce qui arrive relativement à la faculté appréhensive et à la faculté appétitive.

« S'il s'agit de la première de ces facultés, on dit qu'un homme est hors de lui-même, lorsqu'il demeure privé de la connaissance qui lui est propre, soit parce qu'il est élevé à une condition supérieure, comme on dit, par exemple, qu'un homme est en extase, lorsqu'il comprend certaines choses qui sont au-dessus des sens et de la raison... autant du moins que cet homme se montre au-dessus de la compréhension naturelle des sens et de la raison ; soit parce qu'il est réduit à un état inférieur, en ce sens, par exemple, où l'on dit qu'un homme est en extase, s'il entre en fureur ou perd la raison. S'il s'agit de la partie appétitive, on dit qu'un homme est en extase, lorsque, sortant en quelque sorte de lui-même, il promène ses désirs d'une chose à une autre. La première sorte d'extase a pour cause l'amour, par mode de disposition, en tant que l'amour porte un homme à méditer sur un objet aimé. La méditation intense d'un objet unique détourne des autres; mais la seconde sorte d'extase est causée directement par l'amour. Saint Thomas va plus loin dans son enseignement : « Les puissances végétatives de l'âme, dit-il, n'opèrent pas en vertu de l'attention fixe de l'âme, comme les puissances sensitives, mais d'une manière naturelle. C'est pourquoi, dans le ravissement, l'abstraction n'est pas nécessaire, comme elle l'est de la part des puissances sensitives, dont l'application attentive nuirait à l'action de l'âme sur l'objet saisi par l'entendement. » [1] Ce qui revient à dire que

1. *Traité de la Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 232-234.

la puissance végétative ne cesse pas nécessairement ses opérations durant l'extase.

3. L'EXTASE PROVIENT DE TROIS SOURCES.

D'après Richard de Saint-Victor, l'extase divine peut procéder de trois sources : de l'admiration, d'une grande joie, d'un grand amour. C'est ce que Henry Harphius explique assez longuement : « L'extase, dit-il, est une grande admiration, lorsque l'âme est emportée hors d'elle-même, irradiée par la lumière divine, soutenue dans l'admiration de la plus éclatante beauté, qu'elle est jetée pour ainsi dire hors de son centre, et élevée aux choses les plus sublimes. Elle est un grand amour, lorsque l'esprit brûle d'un feu tellement vif des choses célestes que la flamme de l'amour intérieur, se développant au delà de toute mesure humaine, arrache l'âme à sa condition antérieure, et l'élève jusqu'aux choses célestes. Elle est une grande joie, lorsque l'esprit débordant de la surabondance des suavités intérieures, perd entièrement le souvenir de ce qu'il est, de ce qu'il a été ; et que, transporté dans une affection surhumaine, il devient en quelque sorte étranger à lui-même. » [1]

Relativement à la cessation des puissances vitales et nutritives, il ne sera pas hors de propos d'ajouter la note suivante :

« Quoiqu'il ne soit pas essentiel aux ravissements et aux extases que les puissances vitales et végétatives de l'âme soient empêchées et paralysées, comme le sont les puissances sensitives et animales, parce que, — selon la remarque de sainte Thérèse, — les puissances vitales n'exigent pas, à l'instar des puissances animales, que l'âme, ou toute autre

1. Voy. BENOIT XIV, *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 267.

puissance générale, fixe son attention sur elles ; — quoique, disons-nous, cette ligature des puissances vitales et végétatives ne soit pas essentielle aux ravissements et aux extases, il n'en est pas moins vrai que les opérations vitales, — telles que la digestion et la nutrition, subissent un arrêt, parce que les humeurs se retirent pour ainsi dire, et se recueillent en elles-mêmes par une opération aussi intense que celle qui a lieu dans l'extase. C'est du reste ce que montre à l'évidence l'exemple d'un homme qui, aussitôt après son repas, se livre à l'étude ou à quelqu'autre genre d'occupation intellectuelle. » [1]

Neuvième degré : Le ravissement.

I. DIFFÉRENCE ENTRE L'EXTASE ET LE RAVISSEMENT

Si nous en croyons saint Thomas, le ravissement est plus que l'extase : il est accompagné de violence. Voici d'ailleurs comment s'exprime le Docteur angélique : « Le ravissement implique quelque chose de plus que l'extase ; car, être en extase veut dire être hors de soi-même ; c'est-à-dire que ce phénomène met une personne en dehors de sa condition normale et habituelle. Le ravissement implique de plus la violence... Silvius dit, cependant, que cette violence n'est pas essentielle au ravissement, mais qu'il suffit qu'on y remarque certains symptômes qui ressemblent à la violence. » Le cardinal Bona donne une explication peut-être plus satisfaisante : « Voici donc, dit-il, la différence entre le ravissement et l'extase : Celle-ci arrache l'âme à l'action des sens plus doucement ; celui-là, avec plus de force ; et, avec une certaine violence imprimée à l'âme, il la soustrait très rapidement et très puissamment aux choses sensibles, l'entraîne et l'emporte dans

1. BALDELLI, cité par BENOIT XIV, *Vertu Héroïque*. vol. III, p. 247.

les sublimités de la vision intellectuelle et de l'amour des choses invisibles. Les mystiques expliquent cette violence en disant qu'elle est une certaine motion énergique du corps comme, par exemple, lorsque, après être complètement affranchis des sens, quelques-uns sont élevés dans les airs et demeurent ainsi plus ou moins longtemps séparés de la terre. Le cardinal de Lauræa adopte cette explication :

« Il suffit, dit Benoît XIV, d'avoir fait cette observation; car, selon la remarque du cardinal de Lauræa, ces termes d'extase et de ravissement, en général, se prennent indistinctement l'un pour l'autre. C'est l'avis également du cardinal Durant : « Nous pouvons, dit-il, considérer comme certain que les docteurs théologiques appliquent parfois les termes d'extase, de transport et de ravissement aux mêmes phénomènes; et, même dans l'Écriture Sainte, nous voyons qu'ils sont quelquefois employés l'un pour l'autre. » Citons encore le P. Baldelli qui fait la même observation : « La sainte Écriture, dit-il, parle de l'extase dans un sens identique à celui qu'elle donne aux mots de transport et de ravissement; elle en fait usage pour exprimer la même chose. D'après saint Thomas, le terme de ravissement indique une certaine force, une sorte de violence; et, cependant, il est plus proprement attribué à l'intelligence qu'à la volonté, puisque, continue le même Docteur angélique, subir la violence et la force appartient plus particulièrement à la première de ces facultés qu'à la seconde. » [1]

2. DIFFÉRENTES SORTES D'EXTASE.

La doctrine de Benoît XIV, au sujet des différentes sortes d'extase, est aussi exactement que clairement résumée par

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 237-239.

Henry Joly dans son ouvrage qui a pour titre *La Psychologie des Saints*.

« Dans son traité sur la béatification et la canonisation, dit cet auteur, Benoît XIV distingue trois sortes d'extase : l'extase naturelle qui est une maladie ; l'extase diabolique et l'extase divine.

« Pour bien distinguer l'une de l'autre, il est nécessaire d'examiner les symptômes qui précèdent, qui accompagnent les phénomènes et la nature des résultats qui en découlent.

(1) Extase naturelle.

« Si l'extase se reproduit périodiquement et à des intervalles fixes ; si, durant le laps de temps qu'elle se prolonge, l'extatique devient paralysé, est frappé d'apoplexie ou de quelque autre maladie semblable ; si, après l'extase, il y a des marques de lassitude, d'inertie dans les membres, de pesanteur de l'esprit, de troubles et d'obscurité dans l'intelligence, de perte de mémoire ; si les traits deviennent pâles et livides et qu'il s'ensuive une dépression spirituelle ; alors, on peut être certain qu'il n'y a là qu'un phénomène purement naturel. La chose sera encore plus incontestable, si, par suite de l'excitation de désirs terrestres, le patient devient victime d'accès de douleur et de peine.

(2) Extase diabolique.

« L'extase diabolique se reconnaîtra aisément, si le sujet est une personne de mauvaise vie ; si l'attaque est accompagnée de convulsions excessives des membres, de troubles désordonnés du corps (ce qui est tout à fait rare dans le cas de l'extase divine), et, à plus forte raison, si, en tout cela, il y a la moindre des choses qui soit inconvenante. On peut avec

raison supposer une extase démoniaque, si la personne qui en est l'objet est capable de provoquer ou d'arrêter les attaques à son gré; si elle parle comme une personne dont l'esprit est affecté; s'il semble que quelqu'un autre parle par sa bouche *(quasi alius loquatur per eum)*; si, après l'aliénation apparente de l'esprit, cette personne est incapable de répéter ce qu'elle a dit; si, enfin, le phénomène se produit fréquemment en des lieux publics.

(3) Extase divine.

« L'absence de tous les symptômes dont nous venons de parler est en soi un témoignage en faveur du caractère divin de l'extase. Toute hésitation disparaîtra, si toutes les œuvres de l'extatique ne tendent qu'à exciter les autres à l'amour de Dieu, et si, une fois revenue à elle-même, la personne ainsi favorisée, se montre de plus en plus ferme dans la charité, dans l'humilité, et dans le calme de l'esprit.

« Une fois admis qu'une extase est divine, on n'aura pas de peine à se rendre compte quelle grande part, dans ce phénomène, revient à l'action surnaturelle. Si, comme nous l'enseigne notre sainte religion, la moindre vertu exige le secours de la grâce, combien grande ne faut-il pas que soit la grâce nécessaire pour produire des états pareils! Il y a cependant des causes spirituelles qui opèrent une sorte de préparation personnelle à ce sublime état. Benoît XIV en cite trois, que nous avons vues plus haut : l'intensité de l'admiration, la grandeur de l'amour, et la force de l'exaltation ou de la joie. On ne voit rien en tout cela qui ressemble beaucoup à cette espèce de prostration, qu'un grand nombre de personnes seraient disposées à considérer comme le signe principal et caractéristique de l'extase. »

A propos de la suspension des fonctions organiques et des facultés, notre auteur fait cette remarque : « Dans tous les récits que nous ont laissés les saints, qui ont été favorisés d'extases, il nous est possible de distinguer entre deux ordres de facultés ou d'opérations. Que les opérations inférieures soient suspendues, même la respiration, c'est incontestable. Il ne l'est pas moins aussi que cet état du corps, suivant la constitution naturelle et le tempérament de la personne, peut être accompagné de phénomènes absolument semblables à ceux produits par différentes sortes d'extase, que le diagnostic des docteurs a pu relever chez les malades. Mais, selon les expressions de sainte Thérèse, tandis que l'âme est endormie relativement aux choses de la terre, elle est éveillée aux choses du ciel. « J'ai observé, dit-elle, que l'âme n'a jamais plus de lumières pour comprendre les choses de Dieu que dans cette sorte de ravissement. Il est vrai, ajoute la sainte, que si on me demandait comment il se peut que, pendant que nos facultés et nos sens sont suspendus dans leurs opérations comme s'ils étaient morts, nous sommes capables d'entendre ou de comprendre quelque chose, je ne puis répondre qu'une chose : c'est un secret que Dieu s'est réservé avec beaucoup d'autres. » Elle n'en affirme pas moins positivement que, pendant le ravissement, l'âme se sent illuminée. L'entendement met un arrêt à ses opérations discursives, mais la volonté reste fixée en Dieu par l'amour; elle gouverne comme une reine. C'est alors que le vide apparent de l'esprit est rempli de visions. Ce ne sont parfois que des visions purement intellectuelles, qui sont plutôt une intense réalisation de la présence de Dieu, et des ineffables effets qu'elle produit dans l'âme. Plus souvent, ce sont des visions de l'imagination et du sens interne. Ces dernières, quoique plus exposées aux illusions, sont plus compatibles

avec la faiblesse de notre nature; car, lorsque la vision s'est évanouie, l'âme, à l'aide des images qui subsistent encore dans l'esprit, est mieux à même de se représenter la scène qui a disparu. » Le même auteur ajoute en note : « D'après sainte Thérèse, les visions intellectuelles durent plus longtemps; et, lorsqu'elles se prolongent ainsi, l'état qui les accompagne ne peut pas, rigoureusement parlant, s'appeler du nom d'extase. » Nous traiterons des visions dans la dernière partie de cet ouvrage.

« Il ne faut pas perdre de vue ces marques caractéristiques de l'extase chez les saints, le sommeil des sens et le réveil des facultés supérieures. Si le premier symptôme se manifeste seul, c'est un signe qu'il y a fausse extase; si le second l'accompagne, et, précisément, parce qu'ils existent conjointement, nous reconnaissons l'extase divine. »

Qu'il me soit permis de citer encore un passage de cet auteur, dans lequel il met en opposition les phénomènes du faux et ceux du vrai mysticisme.

3. PHÉNOMÈNES DU FAUX ET DU VRAI MYSTICISME.

« En présence des phénomènes extraordinaires qui se rencontrent pareillement dans le faux comme dans le véritable mysticisme, les autorités les plus compétentes s'accordent à dire que, dans l'un et l'autre, il existe un mode de procédé régulier, un tout connexe, qui comprend les accidents inattendus, et dans lequel s'enchaînent ces phénomènes sans détruire l'économie de la nature autant qu'on pourrait le supposer. Il est très probable que cette occurence est le point culminant dans une série d'états, aussi bien que le point de départ dans une série d'autres états. On en peut dire autant de certaines actions décisives dans la vie de chaque jour, qui

dépendent d'un exercice plus qu'ordinaire du libre vouloir. C'est ainsi que la pathologie moderne enseigne que, quoique le germe d'une maladie vienne du dehors, il n'en est pas moins reçu par un organisme qui n'y est que trop préparé. Cet organisme, suivant les dispositions où il se trouve, conserve ce germe et le développe, ou autrement l'élimine. Prenons le cas d'un faux mystique. Incapable de contrôler son imagination, exagéré dans ses austérités, et, par suite, exposé à la mélancolie, envieux de faveurs exceptionnelles, sans règle dans ses oraisons, plus soucieux d'aimer, et surtout de se croire aimé, que de multiplier ses efforts pour faire des progrès dans l'humilité et dans la patience, il mérite bien jusqu'à un certain point d'être le jouet de ses illusions ; et, quand celles-ci se présentent, il fait tout ce qu'il peut pour prolonger leurs désastreux effets sur ses facultés. Le vrai mystique, au contraire, est aussi humble que prudent; il a soin de garder, en toutes choses, une juste mesure. Il est convaincu qu'il doit offrir aussi bien que demander, donner aussi bien que recevoir; et, conséquemment, il « se consacre au service de Dieu avec un courage tout viril. » [1] Il n'avouera pas la nature divine de ses visions personnelles, si ce n'est qu'autant qu'elles favorisent son avancement dans la vertu. Il sait très bien que pour ce qui est de sa propre perfection, quelque grande que soit la part qu'il faut attribuer à l'action de Dieu, il ne pourra jamais y parvenir sans efforts personnels. Il persévère dans ses efforts, en dépit de tous les obstacles qu'il rencontre, soit en lui-même, soit hors de lui.

« Ces obstacles, il ne les ignore pas; car, en cela, non moins qu'à d'autres points de vue, il est étonnant de voir avec quelle assurance, quel bons sens, et quelle exactitude,

1. *Sainte Thérèse.*

les saints ont su découvrir, traiter et guérir les cas de fausse extase. Ils en connaissent bien les symptômes. La rencontre de la faiblesse physique, de la sécheresse ; cette prostration de l'énergie, augmentée par la dépression des forces de la volonté ; cette mélancolie dans laquelle l'âme est plongée et tyrannisée par toute sorte d'idées fixes ; ces illusions de l'imagination qui font prendre pour de l'extase un accès d'évanouissement ordinaire ; cette fascination trompeuse à moitié voulue et convoitée, qui est le point de départ d'un mysticisme dans lequel l'orgueil a une trop large part, ou de désirs mal dissimulés par une énergie et une prudence toujours en défaut : tel est le mélange confus dont les saints nous ont laissé le tableau, et qui a toujours fait leur terreur, pour eux personnellement, comme pour les âmes qu'ils avaient à diriger. »[1]

Ces observations sont bien de nature à nous servir de critérium pour aider à discerner la fausse extase, mieux que toutes les règles plus ou moins minutieuses qu'on pourrait donner pour des cas particuliers. Elles seront aussi considérées comme des avertissements de la plus haute prudence par toutes les personnes qui pourraient être appelées à faire l'expérience de ces merveilleuses communications, et par les directeurs qui ont affaire avec ces âmes privilégiées.

Sur l'autorité de Benoît XIV, qui ne cite que des témoignages sûrs et certains, nous ajouterons quelques autres marques distinctives des extases divines.

4. AUTRES SIGNES DES EXTASES DIVINES.

(1) Les marques de l'extase divine doivent se chercher avant tout dans la conduite de la personne qui est l'objet de

1. *Psychologie des Saints,* ch. III, pp. 87 et suiv.

ces phénomènes. L'extase divine a lieu avec la tranquillité la plus entière de toute la personne, aussi bien à l'extérieur que dans son intérieur. La personne qui est divinement appelée aux faveurs de l'extase, ne parle que des choses du ciel, qui portent les témoins à l'amour de Dieu. Revenue à elle-même, cette personne paraît humble et, en quelque sorte, toute confuse. Débordante de consolations célestes, elle montre la joie sur son visage et la sécurité dont son cœur est rempli ; elle ne se réjouit pas du tout en présence des personnes qui l'entourent, tant elle a peur de se faire une réputation de sainteté. La plupart du temps, c'est pendant l'oraison ou la sainte messe, après avoir reçu l'adorable Eucharistie, ou en entendant parler de Dieu et du paradis, qu'elle tombe dans les ravissements de l'extase.

(2) Les ravissements divins sont généralement de courte durée, comme le montre le cardinal Bona et Thomas de Jésus. Les circonstances qui précèdent, accompagnent et suivent les extases, demandent une sérieuse attention.

(3) « L'extatique se rappelle ce qui lui est arrivé pendant l'extase et le ravissement. » A ce sujet, il est important de se rappeler que si, par suite d'une absence de mémoire suffisante, par impuissance de raconter les choses qu'il a vues, l'extatique est incapable de dire ou d'écrire tout ce qui s'est passé en lui, on n'est pas autorisé pour cela à nier la réalité de l'extase. Comme le fait justement observer Pignatelli, Dieu n'accorde pas à l'extatique le pouvoir de raconter les faveurs dont il a été favorisé, s'il n'y a pas devoir pour lui de faire une prédiction, et de révéler ces choses pour le bien du prochain. C'est pourquoi saint Paul, parlant de ses ravissements, dit qu' « il a entendu des paroles secrètes qu'il n'est pas donné à l'homme d'exprimer ; » c'est-à-dire, observe Tertullien, « que leur nature ne permettait pas de révéler à

aucun homme; » interprétation qu'adopte aussi le cardinal de Lauræa. »

5. LES ACTES DE LA PERSONNE EN EXTASE SONT-ILS MÉRITOIRES ?

Les théologiens se demandent si l'extatique acquiert des mérites pendant la durée de l'extase, par exemple, dans les visions de son intelligence et dans les actes d'amour de sa volonté. Le cardinal de Lauræa affirme que les actes qui précèdent l'extase sont méritoires, puisqu'ils sont libres, mais à la condition que ces actes s'exercent sur un objet bon en lui-même ainsi que dans ses circonstances, tels que les actes de religion et de foi ; mais que les actes qui ont lieu durant l'extase n'ont aucun mérite, car ces actes ne sont pas libres. Suarez, au contraire, soutient qu'ils sont libres, et, par conséquent, méritoires; son opinion est soutenue par le P. Antoine de l'Annonciation et par Gravina. D'après ce que nous avons dit du mérite des actes accomplis durant l'oraison d'union simple, nous pouvons conclure avec Suarez, que les actes produits pendant la durée de l'extase sont méritoires. La liberté *quoad specificationem* n'est pas nécessaire, pas plus que n'est requise, pour le mérite, la liberté de pécher; or comment pourrions-nous supposer que les plus fervents des actes de la volonté, accomplis en vertu d'une grâce toute spéciale de Dieu, pendant un temps d'une telle faveur, s'accompliraient sans mérite ?

6. FIANÇAILLES SPIRITUELLES ENTRE DIEU ET L'AME.

Le phénomène que les mystiques appellent les fiançailles spirituelles entre Dieu et l'âme se présente dans ce degré de

la contemplation et pendant le ravissement. Saint Jean de la Croix en fait mention dans les *Cantiques Spirituels* au chapitre quatorzième. Il y parle d'un état très élevé et de l'union d'amour, pendant lesquels Dieu ravit ordinairement l'âme, et il donne à cet état sublime le nom de fiançailles spirituelles du Verbe, Fils de Dieu. « Au commencement de cet état, dit-il, la première fois que Dieu élève l'âme, il lui révèle sur lui-même de grandes choses, la revêt d'une grande et majestueuse beauté, l'orne de grâces et de faveurs, et la comble des plus grands honneurs auxquels il ajoute la connaissance de lui-même, la parant ainsi comme une fiancée au jour de ses épousailles. En cet heureux jour, l'âme, non seulement est délivrée de ses inquiétudes et de ses plaintes amoureuses, elle est en outre embellie de tous les ornements de la grâce, introduite dans un état de paix et de délices, plongée dans les suavités de l'amour; elle éclate en louanges à la vue des magnificences de son Bien-Aimé, dont elle jouit dans l'union des fiançailles. »

Cherchant à donner une explication de ces paroles de saint Jean de la Croix et de la raison qui motive ce nom de *fiançailles*, Scaramelli dit que Dieu se choisit comme épouses quelques âmes pour lesquelles il a une dilection toute particulière, et avec lesquelles il contracte des fiançailles dans l'oraison de ravissement. On a reconnu ce phénomène à des gages et des signes extérieurs, comme on en voit ordinairement dans la célébration des fiançailles de la terre. On raconte des faits de ce genre de sainte Catherine de Sienne, de sainte Catherine, vierge et martyre, de sainte Madeleine de Pazzi, de sainte Angèle de Foligno, dont il est dit que Dieu leur mit un anneau au doigt, comme gage d'amour et de fidélité.

A propos de l'explication de ce nom et pour compléter ces explications, ajoutons qu'il est bon de remarquer que les âmes pieuses, qui se consacrent à Dieu par des vœux, sont appelées

les épouses du Christ, quoiqu'elles n'aient pas été élevées aux sublimes faveurs de l'union mystique. Ce n'est point de ces âmes que nous parlons présentement. Les vraies épouses du Christ sont ces âmes réellement privilégiées que Dieu, par le ravissement, introduit en la présence de sa majesté, auxquelles il s'unit lui-même comme signe et gage du futur mariage spirituel; ces âmes qui, de cette façon, sont transformées en une image plus parfaite de leur divin Epoux et se consacrent entièrement à lui. C'est ainsi que se trouvent célébrées des fiançailles entre Dieu et l'âme. Quoique cette union soit plus étroite et plus intime, ce n'est pas encore le mariage spirituel et mystique; parce que ce lien peut encore se rompre, tandis que le mariage spirituel auquel les fiançailles ne sont qu'une préparation peut s'appeler en un certain sens l'union inséparable et irrévocable de l'âme avec Dieu.

Lorsqu'on dit que, pour certaines âmes, ces fiançailles ont été célébrées sous une forme visible ou sensible, ou avec des signes apparents, comme, par exemple, l'anneau mis au doigt, il faut entendre que le nom de fiançailles n'est pas donné à l'apparition visible et sensible. Celle-ci ne peut être considérée que comme un signe des fiançailles, qui seront célébrées plus tard, ou qui l'ont déjà été, entre l'âme et Dieu. Ce contrat divin ne peut avoir lieu que d'une manière spirituelle. Dieu est esprit. L'âme, appelée à l'union intime qu'on désigne par ce nom de fiançailles, doit être dépouillée de tout ce qui pourrait sentir encore la nature inférieure, afin que en esprit, et en esprit seulement, elle puisse être unie à l'Esprit divin.

7. EFFETS DES FIANÇAILLES SPIRITUELLES.

Ce que les saints nous disent des effets de cet inestimable privilège le fera peut-être mieux connaître aux personnes

qui ne sont pas appelées à de telles faveurs. Quelques-uns de ces effets se manifestent à l'âme pendant la durée de l'union; il en est d'autres qu'elle ne sent qu'après. Pendant l'union et le ravissement, l'âme, avec toutes ses énergies, avec tous ses actes, est comme submergée, absorbée, perdue dans un abîme de lumière, de sérénité, de paix, de quiétude et de suavité interieure; alors, d'après le récit de sainte Thérèse, si le ravissement a été grand, les puissances de l'âme se trouvent, durant un jour ou deux, et même durant trois jours, après qu'il est passé, tellement abîmées en Dieu, et comme enivrées de la joie de le posséder, qu'elles semblent être hors d'elles-mêmes. [1]

Dieu découvre ses secrets à l'âme qu'il s'est choisie pour épouse; il ouvre devant ses yeux les portes de son royaume éternel, de sa gloire sans fin, mêlée d'une joie qui défie tout ce qu'il est possible d'imaginer. Il lui communique les visions les plus sublimes et les plus purement intellectuelles. Il lui infuse de lui-même des notions claires, aussi nettes qu'elles sont élevées; il lui montre ses perfections dont la vue emporte avec elle un profond repos, une joie et une suavité intime, au point que l'âme paraît entrer en jouissance de la félicité céleste, non seulement par la perception qu'elle en a, mais aussi par l'avant-goût qui l'enivre. Quelquefois aussi ces visions sont imaginaires, mais d'une nature tellement éminente, qu'il me semble ne pouvoir mieux en donner une idée, qu'elles appartiennent à l'imagination ou à l'entendement, qu'en empruntant le langage de l'illustre réformatrice du Carmel. A la suite d'un de ces ravissements : L'âme qui est dans cet état, dit la sainte, « paraît être dans une région entièrement différente de celle où nous sommes ; elle

1. *Sa vie*, ch. xx.

y voit une lumière incomparablement plus brillante que toutes celles d'ici-bas et elle se trouve instruite, en un instant, de tant de choses si merveilleuses, qu'elle n'aurait pu, avec tous ses efforts, en imaginer, en plusieurs années, la moindre partie; et, cela n'est pas une vision intellectuelle, mais une vision représentative, dans laquelle on voit plus clairement, avec les yeux de l'âme, qu'avec ceux du corps. On comprend aussi alors certaines choses, sans qu'il soit besoin de paroles pour les faire entendre et, si l'on voit quelques saints, on les reconnaît comme si on les avait connus dans le monde.

« D'autres fois, outre ce que l'on voit des yeux de l'âme, en la manière que je viens de dire, on voit aussi d'autres choses par une vision intellectuelle et particulièrement une multitude d'anges qui accompagnent leur Seigneur et d'autres choses encore, que je ne saurais redire, sont représentées à l'âme par une connaissance admirable, à laquelle les yeux du corps n'ont point de part. Ceux qui en auront l'expérience et qui sont plus habiles que moi pourront peut-être les expliquer; mais cela me semble bien difficile et je ne voudrais non plus assurer que l'âme, en cet état, soit encore unie au corps ou dire qu'elle en soit séparée. Ne serait-ce pas, comme je l'ai souvent pensé, que, de même que le soleil, sans sortir du ciel, lance ses rayons sur la terre, l'âme et l'esprit qui, ainsi que le soleil et ses rayons, ne sont qu'une même chose, peuvent, en demeurant toujours dans le corps, être poussés comme un rayon au delà d'eux-mêmes, par la chaleur de ce soleil de justice, qui est notre Dieu. » [1]

L'âme n'est pas séparée du corps, même dans l'extase divine ou le ravissement; car, lors même qu'il est certain que la puissance divine pourrait l'en séparer et l'y réunir de

1. *Le Château de l'Ame*, sixième demeure, ch. v.

nouveau, l'apôtre saint Paul avoue lui-même qu'il ne sait pas si cette séparation a eu lieu en lui, pendant qu'il était dans l'extase et le ravissement. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'il y ait séparation de l'âme et du corps pendant l'extase divine, puisque Dieu, en vertu de son infinité est présent à toutes les âmes et peut ainsi révéler à chacune d'elles, dans l'extase, tout ce qu'il veut, sans la séparer du corps qu'elle anime. Nous ne lisons nulle part, par exemple, que l'âme de plusieurs prophètes qui ont été ravis en extase, ait été séparée de leur corps. Nul fait de ce genre n'a eu lieu non plus chez les serviteurs de Dieu, qui, en si grand nombre, ont été favorisés de divins ravissements. [1]

En parlant des effets que les ravissements de ce genre produisent dans l'âme, sainte Thérèse s'exprime ainsi :

« L'âme, selon ce que je peux comprendre, est alors élevée au-dessus d'elle-même, et comme hors d'elle-même, et après être entrée dans son assiette ordinaire, elle tire tant d'avantages des choses si merveilleuses qu'elle a vues, que toutes celles de la terre ne lui paraissent que de la fange. Ainsi elle conçoit un tel mépris de ce qu'elle estimait auparavant, qu'elle ne souffre plus la vie qu'avec peine. Il semble que Dieu ait voulu lui faire connaître quelque chose de la beauté et des richesses de cet heureux pays, où tous ses désirs aspirent, comme il arriva aux Israélites quand ils envoyèrent reconnaître la terre qu'il leur avait promise, pour disposer cette âme à supporter avec joie les travaux d'un si pénible voyage, par l'espérance de jouir enfin d'un doux et perpétuel repos. Car, encore qu'il ne semble pas que l'on puisse tirer beaucoup d'avantages d'un plaisir qui passe si vite, il en produit de si grands, qu'il faut, pour le

1. Voy. Benoît xiv, *Vertu Héroïque,* vol. iii, p. 236.

comprendre, l'avoir éprouvé. On voit donc clairement qu'il est impossible que cela soit l'effet de notre imagination ou d'une illusion du diable, puisqu'il ne saurait rien venir de lui qui opère dans notre âme une si grande tranquillité, et des effets aussi avantageux que le sont, entre autres, dans un souverain degré, les trois choses que je vais dire.

« La première, c'est la connaissance de la grandeur de Dieu, qui, à mesure qu'elle croît en nous, augmente notre respect et notre admiration pour son infini pouvoir et son inconcevable sagesse ; la seconde, c'est la connaissance de nous-mêmes, qui nous humilie de telle sorte, que nous avons peine à comprendre que, n'étant que bassesse et misère, nous ayons été assez hardies pour oser offenser cette suprême majesté, et nous fait baisser les yeux comme n'étant pas dignes de la regarder ; et, la troisième, c'est de nous inspirer un si grand mépris de toutes les choses de la terre, que nous ne voulions en user que pour le service d'un si grand maître.

« Ce sont là les pierreries de si grand prix que l'époux commence de donner à son épouse, et le ressentiment d'une si extrême faveur demeure tellement gravé dans son esprit, que je ne crois pas possible qu'elle ne lui soit toujours présente, jusqu'à ce qu'elle en connaisse encore plus clairement la valeur dans une éternité de gloire, à moins qu'elle ne fût assez malheureuse pour s'en rendre indigne par quelque grande faute. Mais ce même époux, de qui elle a reçu de telles faveurs, étant tout-puissant et tout miséricordieux, elle a sujet d'espérer de sa bonté qu'il ne la laissera point tomber dans ce malheur.

« Pour revenir encore au courage que j'ai dit qu'il faut avoir dans ces occasions, pensez-vous qu'il soit facile de l'avoir, lorsqu'il semble que l'âme, se voyant privée de tous ses sens, se croit être séparée de son corps, et que, ne pouvant

comprendre de quelle sorte cela lui arrive, elle a tant besoin que son Seigneur et son Dieu ajoute aux faveurs qu'il lui a déjà faites, celle de la soutenir et de l'assister dans l'appréhension où elle se trouve? Vous me direz peut-être que sa crainte est bien récompensée, et j'en demeure d'accord. Que celui qui nous peut faire tant de grâces soit loué à jamais et nous rende dignes de le servir! »[1]

Qu'il me soit permis de terminer ce chapitre par un extrait du poétique langage de saint Jean de la Croix émaillé de textes sacrés :

« L'Épouse redit les riches dons et les éminentes vertus dont elle est ornée dans son union avec son Époux divin. Elle dit qu'elle n'est en quelque façon qu'une même chose avec lui, et qu'elle est toute ardente de charité, toute remplie de paix, et toute pénétrée de Dieu autant qu'il est possible en ce monde.

« Ce lit tout semé de fleurs ne signifie autre chose que le cœur et l'amour de l'Époux divin à qui l'Épouse est unie. Les vertus, les grâces et les autres dons qu'elle y puise, sont les fleurs qui ornent ce lit et qui parfument l'âme de leurs odeurs. L'Épouse sainte use de cette expression dans les Cantiques : « Notre lit est plein de fleurs. »[2] Elle dit notre lit, parce que les mêmes vertus, le même amour et les mêmes plaisirs lui sont communs avec son divin Époux; puisque, comme il parle lui-même dans les Proverbes, son plaisir est d'être avec les hommes.[3] Ce lit est parsemé de fleurs, parce que les vertus de l'âme sont parfaites en cet état, et fleurissent dans les bonnes œuvres...

1. *Le Château de l'âme*, sixième demeure, ch. v. 2. Cant. I, 15.
3. Prov. VIII, 31.

« Ce sont les grands avantages que l'Épouse décrit dans les cantiques sacrés, et qu'elle désire de tout son cœur... Elle désire de s'unir à lui sans attachement à aucune créature... Alors, l'âme vivra dans une profonde paix et dans de perpétuelles délices. Alors ses vertus porteront en tout temps des fleurs et des fruits, et rempliront le monde de l'odeur de mille bons exemples. Alors, elle sera revêtue de cette pourpre qui figure la charité consommée... Il ne lui reste plus qu'à terminer son cantique :

J'ai bu dans la cave intérieure de mon bien-aimé ;
Et quand je suis sortie
Par toute cette plaine,
Je ne connaissais plus rien,
Et j'ai perdu le troupeau que je suivais auparavant. [1]

1. *Cantique Spirituel*, ch. XVI et XVIII.





CHAPITRE VI

Le dixième degré de la Contemplation.

Dixième degré :
L'union parfaite ou le mariage spirituel.

I. Le mariage spirituel en général.

Saint Thomas parle du mariage spirituel, lorsqu'il explique ces paroles de saint Paul : « C'est là un grand sacrement; mais je dis en Jésus-Christ et dans l'Église. » [1] Il dit que le sacrement dont il est question dans le texte de l'Apôtre, est un grand sacrement, celui de mariage, — c'est-à-dire, le signe d'une chose sacrée, à savoir, de l'union du Christ et de son Église. Si nous en croyons l'enseignement du saint Docteur, l'Apôtre veut parler ici principalement du mariage spirituel, quoique son expression signifie secondairement le sacrement institué par Notre-Seigneur, ou la sanctification du

1. Éphés. v, 32.

lien conjugal. C'est là un saint état; il exprime l'union du Christ avec son Église : cette ressemblance et la grâce du sacrement sont un garant des bénédictions accordées au mariage humain. Mais le Christ n'est pas seulement l'Époux de l'Église; il est aussi l'Époux de l'âme.

« Pendant que sommeillait Adam, Dieu tira de son côté une compagne, entièrement faite pour lui, corps et âme, et inexplicable sans lui. Dieu tira l'âme de l'homme de son côté divin, à lui; et, elle est sans repos jusqu'à ce qu'elle retourne d'où elle est sortie. L'âme est l'épouse de Dieu, faite pour ses embrassements mystérieux, faite pour reproduire en elle son Verbe, son Image, son Fils bien-aimé; et, la passion du cœur humain, la plus pure et la plus noble, n'est que le symbole éloigné de l'ardent amour de Dieu pour son épouse. C'est à lui que tout son être crie : « Vous m'avez faite pour vous, comme l'écrin est fait pour le joyau, comme le miroir est fait pour le soleil, comme l'œil l'est pour la lumière, l'oreille pour le son, et la harpe pour l'harmonie. Mon esprit est altéré de vérité, et vous êtes la vérité même; ma volonté a soif du bien, et vous êtes le Bien suprême; mon cœur a besoin d'amour, et vous êtes l'Amour souverain; mon œil aspire après la beauté, et vous êtes le Beau par excellence; mon oreille cherche la musique, et vous êtes l'inexprimable Harmonie; mon âme demande l'éternité, la vie et le salut, et vous êtes l'Éternité, la Vie, et le Salut.» [1]

Ainsi s'exprime le Rév. P. Georges Tyrrell sur l'âme et son divin Époux.

En général, l'union du Saint-Esprit avec l'Église et avec les âmes justes s'appelle le mariage spirituel et divin; on appelle de même l'Église et les âmes des justes les épouses du

1. *Paroles Sévères*, par le P. Tyrrell, S. J. : *L'Ame et son Époux.*

Saint-Esprit. L'Esprit divin unit les âmes à Dieu par la charité, parce qu'il est l'amour du Père et du Fils. C'est lui qui vivifie nos âmes par la grâce, parce qu'il est l'*Esprit qui donne la vie*. Pour ces raisons, on dit qu'il est l'Époux de l'Église en général, et de chacune des âmes fidèles en particulier.

Outre qu'il leur infuse l'amour et la fécondité, le Saint-Esprit promet et communique à ses épouses les dons les plus excellents. Il les unit si étroitement à lui, qu'il les rend participantes de la nature divine, [1] il les élève jusqu'à sa condition divine et à sa propre dignité. Par lui, l'Église et les âmes pieuses sont ornées et enrichies des dons divins de sagesse, d'intelligence, de force, de conseil, de science, de piété et de crainte de Dieu. Par lui, l'Église et les âmes justes sont rendues fécondes, elles engendrent ces nombreux enfants spirituels, et produisent ces admirables exemples de vertu, tous ces fruits de bonnes œuvres que fait accomplir la force vivifiante de la grâce qui sanctifie. C'est lui, enfin, qui protège l'Église et ses enfants dévoués en les entourant de sa sollicitude toute spéciale, comme en leur inspirant pleine confiance en sa force toute-puissante et divine.

Le pieux langage de la théologie donne aussi à notre divin Sauveur le nom d'Époux de l'Église et des âmes ; et, cette expression de *mariage spirituel* peut lui être appliquée à plus forte raison qu'au Saint-Esprit, à cause de l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine, et de la réelle et tendre union de Jésus-Christ avec nos âmes dans la sainte Communion. Dans la sainte Écriture nous trouvons le

1. 2 Saint Pierre, 1, 4. Voy. *Manuel de Théologie Ascétique*, p. 70 et suiv. Aubanel frères, éditeurs.

nom d'Époux de l'Église et de nos âmes appliqué à Notre-Seigneur beaucoup plus souvent qu'à l'Esprit-Saint. On appelle l'Église le corps dont le Christ est la tête. Il a promis de rester avec elle toujours, même jusqu'à la fin des temps. Elle est son Épouse féconde, la mère d'enfants innombrables, auxquels elle a donné le jour, et qu'elle a nourris de son sein virginal. Ils sont plus nombreux que les étoiles du firmament; ils remplissent le ciel et la terre, à tel point que nous pouvons à juste titre lui adresser les paroles du prophète : « Levez vos yeux, et regardez autour de vous. Tous ceux que vous voyez assemblés ici viennent à vous; vos fils viendront de bien loin, et vos filles viendront vous trouver de tous côtés. » [1]

Les noces de l'Agneau divin ne se bornent pas à l'Église en général; il les contracte avec tous les enfants fidèles de cette même Église, qui sont ses membres parfaits par la charité, et il les contracte avec eux principalement au moment où ils le reçoivent dans la sainte Eucharistie. En vertu de ce sacrement et des dons célestes qu'il nous communique, Notre-Seigneur s'unit absolument à nous de l'union la plus intime. A nous aussi, il est vrai, il demande des dons, la foi, l'espérance et la charité; mais, ces dons, c'est de lui que nous les tenons, et il continue à les accroître dans notre âme, en même temps que toutes les autres saintes vertus. Quand nous pensons à cette très particulière union avec notre divin Sauveur, et à l'union intime qui s'établit entre notre âme et les trois adorables Personnes de la Très Sainte Trinité par la grâce et par la charité, nous pouvons arriver à comprendre pleinement le sens dans lequel la sainte Écriture emploie ce terme de mariage spirituel, le sens qu'il a dans

1. Is. LX, 4

les écrits des Pères de l'Église, le sens enfin dans lequel nous disons que nos âmes sont les épouses de Dieu, et tout particulièrement les épouses de notre Sauveur Jésus-Christ.

Après ces quelques lignes d'explication pour montrer combien est juste l'expression de *mariage spirituel* et combien elle est proprement appliquée aux âmes justes en général, nous allons la considérer au point de vue où les auteurs mystiques l'appliquent au degré le plus sublime de la contemplation.

2. NATURE DU MARIAGE SPIRITUEL, AU SENS MYSTIQUE, ET SA DIFFÉRENCE D'AVEC LES FIANÇAILLES SPIRITUELLES.

L'union de l'âme avec Dieu s'accomplit par la grâce; mais son plein épanouissement et son entière jouissance sont le privilège de la gloire. Il n'en reste pas moins vrai que, même ici-bas, lorsque tel est son bon plaisir, Dieu départit à certaines âmes favorisées, une perception et une conscience plus ou moins vive de son alliance avec elles. Lorsque cette conscience est passagère, elle constitue l'union simple ou l'union extatique, selon que l'âme demeure maîtresse d'elle-même, ou qu'elle est jetée dans un ravissement, qui la prive de l'usage des sens et de ses énergies.

Lorsque cette perception prend un caractère de continuité et de permanence, nous avons ce qu'on appelle le mariage spirituel, ou l'union de l'âme avec Dieu la plus parfaite qu'il soit possible d'expérimenter ici-bas. De cet état le plus élevé de tous, sainte Thérèse nous donne une description dans la septième et dernière demeure du *Château de l'Ame*. C'est surtout de cet ouvrage, fruit de l'expérience personnelle de la sainte, que nous nous efforcerons d'apprendre la plupart

des choses que les mystiques nous enseignent touchant le plus haut degré de la contemplation.

Cet opuscule nous apprend, en premier lieu, la différence qu'il y a entre le mariage spirituel et les fiançailles spirituelles. Le mariage spirituel est, comme nous l'avons dit, une conception, une conscience *permanente*, que l'on a de la présence de Dieu dans l'âme et de son union avec elle ; tandis que les fiançailles spirituelles sont une perception, un sentiment transitoire de cette présence, sentiment qui cesse avec la motion divine qui le produit.

Écoutons sainte Thérèse sur le mariage spirituel :

« Cette faveur par laquelle Dieu se communique ainsi en un moment est si élevée et si inconcevable, et la joie dont l'âme se trouve comblée, si merveilleuse, que je ne sais à quoi les comparer. Tout ce que j'en puisse dire, est qu'il veut lui faire voir en cet instant, et d'une manière beaucoup plus sublime que par aucune vision et par aucun goût spirituel quelle est la gloire du ciel. Ce que j'en comprends est que ce que j'ai dit être comme l'esprit de l'âme, devient alors une même chose avec Dieu, qui, étant cet esprit suprême, veut, par cette faveur sans égale qu'il fait à quelques personnes, montrer jusqu'où va son amour pour les hommes, amour qui le porte ainsi à s'unir à eux et les unir à soi de telle sorte, qu'ils ne peuvent non plus se séparer de lui, qu'il ne veut point se séparer d'eux, et les oblige par ce moyen à lui donner les louanges que mérite une si excessive bonté, jointe à une grandeur qui n'a point de bornes.

« La même chose ne se rencontre pas dans ce que j'ai nommé les fiançailles de l'âme avec Dieu, parce que, encore qu'elles forment une union, ce n'est pas une union fixe et permanente; car il arrive souvent que cette faveur qu'il fait à l'âme de se communiquer si intimement à elle, passe

très vite, et qu'elle ne se sent plus être dans cette heureuse et divine compagnie, au lieu qu'ici cette faveur qu'elle reçoit de Dieu dure toujours, et qu'elle ne cesse point d'être avec lui comme dans ce centre dont j'ai parlé. »

La sainte nous apprend aussi que la différence entre le mariage spirituel et les fiançailles se constate non seulement d'après la durée respective du sentiment que l'on a de ces unions, mais aussi d'après leur intensité, celle du mariage spirituel surpassant dans son intensité toutes les autres unions; et, elle appuie son enseignement sur des exemples ou comparaisons :

« Pour mieux expliquer ceci, dit-elle, je puis ajouter que l'union qui se rencontre dans ces fiançailles ressemble à celle de deux flambeaux allumés qui, se joignant, ne font de leurs deux lumières qu'une seule, mais qui peuvent après se séparer, chacun demeurant tel qu'il était auparavant, ou comme le feu, la cire et la mèche dont un flambeau est composé, et qui peuvent aussi se désunir. Mais le mariage de l'âme avec Dieu est comme une pluie qui tombe du ciel dans une fontaine ou dans un ruisseau, où elle se mêle tellement, que l'on ne saurait plus distinguer ces diverses eaux; ou comme une rivière qui, après être entrée dans la mer, se trouve si confondue avec elle, qu'il est impossible de les distinguer; ou comme deux faisceaux de lumière qui, entrant dans une chambre par deux fenêtres, se mêlent de telle sorte qu'ils ne sont plus qu'une même et seule lumière. Ainsi, lorsque saint Paul dit : « Que celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui, » il entendait peut-être parler de cet admirable mariage par lequel l'âme se trouve inséparablement unie à sa suprême majesté. Et de même, lorsque ce grand apôtre ajoute : « Jésus-Christ est ma vie, et il me serait avantageux de mourir ; » il me semble qu'on se peut servir

de ces paroles dans cette rencontre, parce que c'est là que ce papillon dont j'ai parlé trouve avec une extrême joie la fin de sa vie, ne vivant plus qu'en Jésus-Christ. » [1]

Au sujet du caractère permanent de ce sentiment de l'union, on peut se demander s'il faut l'entendre dans son sens rigoureux? Non, la permanence ne doit pas s'entendre comme si la présence de la Sainte Trinité se manifestait constamment à l'âme, avec la même perfection et la même invariable évidence que dans la première occasion et celles qui la suivent, lorsque cette faveur est accordée à l'âme. Si ce phénomène devait persister de cette façon, l'âme ne pourrait se livrer à aucune autre chose, et serait incapable de vivre ici-bas. Mais, quoique la vision de la Sainte Trinité ne soit pas toujours présente avec la même intensité et au même degré, l'âme, néanmoins, chaque fois qu'elle pense à soi, se retrouve en cette divine compagnie. On en donne comme exemple une personne qui, en compagnie de plusieurs autres dans un brillant appartement, dont les fenêtres sont soigneusement fermées, sait, à n'en pas douter, sans les voir, qu'elles sont présentes en ce lieu. Ainsi en est-il de l'âme qui a atteint ce sublime degré de l'union. On demande encore si l'âme peut revenir à la vision à son gré et toutes les fois qu'il lui plaît? Là aussi, il faut répondre par la négative : l'âme n'a pas ce pouvoir. C'est à Notre-Seigneur, et à lui seul, qu'il appartient d'ouvrir les fenêtres de l'entendement, et d'y faire pénétrer la lumière spirituelle avec la vision, et jamais on ne voit cette insigne faveur communiquée à l'état d'habitude à une âme, état d'habitude en vertu duquel elle pourrait, au gré de son bon plaisir, produire les actes du mariage spirituel. Nous ne connaissons

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. II.

aucun exemple d'un état habituel de cette union, si ce n'est l'état de la grâce sanctifiante dans lequel l'âme est constituée par le Dieu tout-puissant. « Vous ne vous imaginez pas, mes Sœurs, dit sainte Thérèse, que les effets d'une oraison si sublime continuent toujours dans les âmes avec une même égalité. Notre-Seigneur, comme je l'ai dit, les laisse quelquefois rentrer dans leur nature. »[1]

3. LE MARIAGE SPIRITUEL, ÉTAT STABLE ET PERMANENT.

L'impression ou le sentiment de la présence de Dieu et de l'union divine n'exclut pas toute interruption. Les interruptions proviennent soit dans le sommeil naturel, qui suspend l'exercice de la vie contemplative ; soit dans l'état de veille, où les occupations extérieures et les devoirs à remplir exigent de l'attention. Ce n'est que par comparaison avec les phases inférieures de l'union, dans lesquelles Dieu n'apparaît que rarement et pour ainsi dire furtivement, que le mariage spirituel, comme l'observe Schram, est appelé un état stable et permanent. Mais on peut dire qu'il est une union permanente, lors même que l'âme n'en a pas constamment conscience. Ainsi quand deux personnes s'aiment mutuellement, et sont l'une pour l'autre d'une fidélité irréprochable, si elles s'éloignent rarement l'une de l'autre, on dit qu'elles sont toujours ensemble et ne se séparent jamais. Nous comprendrons beaucoup mieux le sens de la nature permanente de cette union, lorsque nous saurons comment s'effectue l'union elle-même. D'après sainte Thérèse, le mariage spirituel s'accomplit par une visite spéciale de la sainte Trinité, par son *inhabitation* dans le centre de l'âme,

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. IV.

et par une union toute particulière de l'âme avec le Verbe incarné. Lisons la description que la sainte nous trace elle-même de ce phénomène :

« L'âme, dit-elle, se trouve donc introduite dans cette dernière demeure par une vision intellectuelle et par une certaine représentation de la vérité. La Très Sainte Trinité se montre alors à elle ; au commencement, c'est une espèce de nuée toute éclatante de lumière qui se présente à son esprit et dans laquelle, par une connaissance admirable qui lui est donnée, ces trois Personnes divines lui paraissent distinctes et séparées, bien qu'en même temps elle comprenne, avec une entière certitude, qu'elles ne sont toutes les trois qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse et un seul Dieu ; en sorte que l'on peut dire que l'âme connaît et voit, comme avec les yeux, ce que nous ne connaissons ici que par la foi, quoique ce ne soit pas avec des yeux corporels qu'elle le voit, puisque cette vision n'est pas représentative.

« Ces trois divines Personnes se communiquent alors à l'âme, lui parlent et lui font comprendre le sens de ces paroles de Notre-Seigneur dans l'Évangile : Que lui, son Père, et le Saint-Esprit, établiront leur demeure dans les âmes qui aiment et qui gardent ses commandements.

« Mon Dieu, qu'il y a de différence entre entendre dire et croire ces paroles, ou comprendre en la manière que je viens de le rapporter, combien elles sont véritables! L'étonnement de cette âme va toujours croissant, parce qu'il lui semble, de plus en plus, que ces trois divines Personnes ne se séparent point d'elle et qu'elle est toujours en leur compagnie, comme elle le voit clairement en la manière que je l'ai dit, c'est-à-dire dans le plus intérieur d'elle-même, qui est comme un abîme si profond, qu'étant si ignorante que je suis, je ne le puis bien représenter.

« Il vous semblera, peut-être, que l'âme est en cet état si hors d'elle-même, qu'elle ne peut penser à quoi que ce soit. Je vous assure qu'au contraire elle est beaucoup plus appliquée que jamais à tout ce qui regarde le service de Dieu; mais, lorsqu'on ne lui donne point d'autres occupations, elle demeure tranquille et en repos dans cette heureuse et agréable compagnie; car, pourvu qu'elle ne manque point à Dieu, je ne crois pas qu'il manque à lui donner une claire connaissance de sa présence et une grande confiance qu'il ne l'abandonnera point, puisqu'il ne lui a pas fait une si extrême faveur sans avoir dessein qu'elle en profite. Et, tant s'en faut que cela doive la rendre moins soigneuse de veiller sur elle-même; qu'elle doit, au contraire, s'efforcer plus qu'auparavant de le contenter et de lui plaire. » [1]

4. LES DEUX SORTES DE VISION DE NOTRE-SEIGNEUR EN CET ÉTAT.

Outre la vision de la Très Sainte Trinité dans l'intérieur de l'âme, il semble, toujours d'après l'enseignement de sainte Thérèse, qu'il y a aussi deux visions de la sainte humanité de Notre-Seigneur, l'une qui est imaginaire, et l'autre intellectuelle.

« La première fois, dit-elle, que Notre-Seigneur fait une si grande grâce à l'âme, il se montre à elle dans sa très sainte humanité par une vision représentative, afin qu'elle ne puisse douter de cette insigne faveur dont il l'honore. Il se montre peut-être à d'autres personnes sous une autre forme, mais il parut ainsi à celle dont j'ai parlé, [2] lorsqu'elle venait de

1. *Le Château Intérieur,* septième demeure, ch. I.
2. La sainte, sans aucun doute, fait allusion à elle-même. *Id.* ch. II.

communier. Il était tout resplendissant de lumière, sa beauté était incomparable, et il avait cette majesté dont il brillait après sa glorieuse résurrection. Il lui dit qu'il était temps qu'elle ne pensât plus qu'à ce qui le regardait, qu'il prendrait soin d'elle, et autres paroles semblables qui pénétrèrent beaucoup plus l'esprit que la langue ne peut l'exprimer. »

Sainte Thérèse parle ensuite d'une vision intellectuelle de Notre-Seigneur, qui est propre au mariage spirituel. Elle dit que ce que l'on voit dans celle-ci est bien différent de ce que représente toute autre union. Car Notre-Seigneur se montre dans le centre de l'âme, par une vision non imaginaire, mais intellectuelle, plus subtile que celles dont nous avons parlé précédemment. C'est ainsi qu'il apparut à ses apôtres, dans le lieu où ils étaient, les portes étant fermées, et qu'il leur dit : « *Pax vobis*, la paix soit avec vous! » [1] Il faut remarquer cependant, que l'apparition aux apôtres fut tout à fait sensible et extérieure ; et que la sainte parle probablement ici de la *subtilité* du corps glorifié du Sauveur, grâce à laquelle il entre dans l'âme, se donne à elle, d'une manière imperceptible, par une vision intellectuelle.

Qu'il me soit permis de rappeler encore le sens tout spécial dans lequel on peut dire que le Verbe divin est l'Époux de l'âme en raison de sa sainte humanité. Lorsque nous disons que le Verbe incarné entretient un rapport tout particulier d'époux avec les âmes qui sont unies à Dieu par la grâce sanctifiante et tous les autres degrés de la grâce, il faut bien aussi nous rappeler qu'il n'y a, physiquement ni en réalité, aucun genre d'union de l'âme avec le Fils de Dieu, qui exclut le Père et le Saint-Esprit; en d'autres termes, qu'il ne saurait y avoir d'union opérée par la grâce dans nos

1. *Le Château Intérieur*, ch. II.

âmes, qui ne soit commune aux trois adorables Personnes de la Sainte Trinité. En un certain sens, le Saint-Esprit est appelé l'époux de nos âmes, par appropriation ; et, le Fils, dans le sens que nous avons expliqué, peut, par appropriation, c'est-à-dire, en raison de son union avec notre humanité, être appelé l'époux de nos âmes. Cet enseignement ne doit en aucune façon affecter ce que les auteurs qui s'occupent de mysticisme disent à propos de la vision intellectuelle du Verbe incarné et de l'alliance spirituelle de l'âme avec lui; parce que cela signifie que l'âme favorisée dans la contemplation, a l'expérience, la perception, et, en quelque sorte, le sentiment de ces opérations de la grâce et de leurs manifestations; tandis que d'autres personnes, qui ne sont pas contemplatives, et qui n'ont jamais eu la faveur d'une vision, peuvent, en réalité, posséder la même union parfaite, la même alliance avec l'Époux de leurs âmes, Notre-Seigneur Jésus-Christ, aussi bien qu'avec les trois Personnes de la Sainte Trinité. Ces explications nous feront mieux comprendre le passage suivant de Lejeûne, qui le donne lui-même comme un extrait de Scaramelli.

5. DEUX CHOSES ESSENTIELLES A CETTE UNION PARFAITE.

« En un mot, dit Lejeûne, deux choses seulement paraissent essentielles à l'union parfaite dont nous parlons en ce moment : la première est la manifestation intellectuelle de la Très Sainte Trinité, et le sentiment de cette inhabitation des trois adorables Personnes dans le centre de l'âme; la seconde est la révélation du Verbe, une vision également intellectuelle, avec des paroles et des témoignages, qui donnent à l'âme l'entière assurance qu'il a daigné l'élever à l'honneur d'être son épouse. Peu importe que les deux

apparitions soient simultanées ou qu'elles aient lieu l'une après l'autre, pourvu que le lien d'union entre le Verbe divin et l'âme, soit formé en présence de la Très Sainte Trinité. Néanmoins, suivant l'ordre logique, c'est la Sainte Trinité qui se manifeste en premier lieu, afin de préparer l'âme à cette union, et lui en donner le témoignage. » [1]

Dans le compendium de Scaramelli que nous a donné Voss, je trouve encore l'explication suivante sur le sujet qui nous occupe : « Quoique, y lisons-nous, la vision imaginaire de notre divin Rédempteur, d'après les récits de sainte Thérèse, se produise ordinairement dans cette suprême union, je ne la crois pas nécessaire, et je ne pense pas qu'elle intervienne toujours. Il me semble suffisant qu'il y ait perception de la vision intellectuelle de la Très Sainte Trinité, par laquelle est établie l'habitation de Dieu dans l'âme, et la vision intellectuelle du Verbe divin, avec, en même temps, les locutions spirituelles, qui expriment le consentement mutuel et réciproque, lequel indique l'union d'amour indissoluble entre ces esprits, l'âme et le Christ. Et, lors même qu'intervient la vision imaginaire de la sainte humanité du Sauveur, nous devons comprendre qu'il ne s'agit point d'une union corporelle, mais de l'union étroite qui se contracte avec le Verbe seul, esprit avec Esprit. A propos de ce qui constitue essentiellement cette union, saint Bernard, et saint Jean de la Croix ne font pas du tout mention de la vision imaginaire; ils ne parlent que du Verbe et de la seule Divinité. Je ne considère donc pas comme nécessaire la vision imaginaire, mais seulement la vision intellectuelle qui, je le crois, est seule nécessaire et suffisante. » [2]

1. Scaramelli, appendice Lejeune, *Manuel de Théologie Mystique,* p. 210.
2. Voss. *Compendium Scaramelli,* p. 330.



CHAPITRE VII

Les Graces & les Effets du Mariage spirituel.

1. LE MARIAGE SPIRITUEL SIGNIFIE OU IMPLIQUE UNE NOUVELLE MISSION DU SAINT-ESPRIT.

Les théologiens considèrent la grâce accordée à l'âme dans le mariage divin comme une mission nouvelle de l'Esprit-Saint à l'égard des personnes qui en sont favorisées. L'accroissement commun et ordinaire de la grâce ne constitue pas une nouvelle mission du Saint-Esprit; mais, selon l'enseignement de la théologie, les grâces extraordinaires et même les grâces *gratuitement données,* signifient bien une mission nouvelle. Dès lors, la conséquence est que cette grâce insigne, qui tient la première place parmi les faveurs extraordinaires, doit être regardée comme une nouvelle mission du Saint-Esprit envers l'âme. Cela signifie un mode nouveau et sublime de l'habitation de la Très Sainte Trinité dans le centre de l'âme.

2. L'AME DANS CET ÉTAT EST-ELLE IMPECCABLE ?

Nous ne prétendons point que cette faveur si précieuse rende l'âme absolument impeccable; car, nonobstant ce privilège spécial, elle peut tomber dans des défaillances, même dans des fautes graves et se détourner ainsi de son céleste Époux. Mais s'il n'y a pas impossibilité physique de séparation entre l'âme et Dieu, puisqu'elle conserve sa liberté, il y a, nous pouvons le dire, une certaine impossibilité morale en raison de cette très parfaite union avec Dieu. L'âme, avant cette union comme nous l'avons vu, a mis de côté toutes les mauvaises habitudes; elle a dompté, avec le secours de la grâce, toutes les passions perverses. Elle s'est accoutumée à l'exercice de toutes les vertus, et même elle en a poussé la pratique jusqu'à un degré héroïque. Bien plus, Dieu ne s'unit jamais, dans cette sainte alliance, une âme qui n'y a pas été d'abord préparée par une série de grâces des plus spéciales et des plus efficaces, afin qu'elle ait été rendue capable de répondre fidèlement à son amour. Tous ces motifs nous autorisent à avancer que, quoique l'âme, absolument parlant, puisse pécher, il n'est pas vraisemblable qu'elle le fasse ; on peut même dire qu'il lui est moralement impossible de se laisser aller à ce degré de perfidie et d'infidélité. Si, à tout cela, nous ajoutons la considération des grâces et des faveurs dont Dieu a comblé l'âme dans ce sublime état, la manière si pleine d'une suave familiarité, dans laquelle il lui révèle ses secrets divins; le mode de son habitation intime dans le centre de l'âme; le sentiment de cette inhabitation, il semble presque impossible pour une âme à ce point privélégiée, qu'elle choisisse, de propos délibéré, ce qui est mal, et néglige la pratique de la vertu, à

laquelle elle est excitée et entraînée avec tant de ferveur et une si grande dévotion. [1] Nous pouvons donc conclure que l'âme est impeccable aussi longtemps que dure l'acte d'union parfaite; mais il n'y a aucune raison de prétendre que, en dehors de cet acte, l'âme est constamment attentive à Dieu et unie à lui, au point qu'elle ne puisse pas tomber dans quelques imperfections et commettre quelques fautes vénielles. Observons, toutefois, que le péché véniel commis par ces âmes, n'est pas ordinairement accompagné d'une pleine advertance.

3. LES EXTASES ET LES RAVISSEMENTS DANS CET ÉTAT.

Les mystiques n'ont qu'une voix pour nous dire que les extases et les ravissements, bien qu'ils ne soient pas impossibles dans le mariage spirituel, y sont extrêmement rares. Écoutons à ce sujet sainte Thérèse :

« Je suis étonnée, dit-elle, de voir que l'âme en cet état n'a presque jamais de ravissements; je veux parler des effets extérieurs, qui consistent à perdre le sentiment et la chaleur. On dit que cela n'est en eux qu'accidentel, et qu'ainsi, au lieu de cesser, ils augmentent intérieurement. Les extases de ce vol d'esprit sont donc rares, et n'arrivent presque jamais en public, comme ils avaient lieu souvent auparavant, lorsque des objets de piété, comme les prédications, le chant de l'Église et des tableaux de dévotion, frappaient de telle sorte ce petit papillon, que la frayeur le prenait et le faisait envoler. Car alors, soit que l'âme, à laquelle je l'ai comparé, ait trouvé où se reposer, soit qu'après avoir vu tant de merveilles dans cette dernière demeure, elle ne s'étonne plus de rien, soit que sa solitude cesse, parce qu'elle se trouve en la

1. Voss. *Compendium Scaramelli*, p. 324.

compagnie de son divin Époux, ou soit par quelqu'autre raison que j'ignore, Notre-Seigneur ne l'a pas plus tôt reçue dans cette demeure, et ne lui en a pas plus tôt fait voir toutes les beautés, qu'elle cesse d'avoir cette faiblesse qui lui était si continuelle et si pénible : ce qui arrive peut-être, parce qu'il la rend alors beaucoup plus forte qu'elle n'était, ou parce qu'auparavant il voulait faire paraître en public les grâces dont il la favorisait en secret, ou pour quelque fin que lui seul connaît, ses jugements étant infiniment élevés au-dessus de tout ce que nous pouvons nous imaginer. » [1]

L'absence de ces phénomènes, dans cet état, est aisée à comprendre : la cause de l'extase est l'insuffisance, pour l'âme, de pouvoir répondre à la fois aux visions qui la ravissent et aux exigences des fonctions organiques ; mais, du moment que les puissances intérieures deviennent plus fortes et plus énergiques, elle s'accoutume aux communications surnaturelles. Alors, elle est à même de contempler sans défaillance et sans faiblesse les visions qui, auparavant, lui causaient des ravissements et des extases.

4. L'AME, DANS CET ÉTAT, A-T-ELLE LA CERTITUDE DE SON SALUT ?

Ici une question se présente : L'âme, dans les jouissances et les enivrements du mariage divin, peut-elle avoir la certitude de son salut ? Il est certain, il est de foi, que nul ne peut avoir la complète assurance d'être sauvé, si Dieu ne le lui révèle pas d'une manière spéciale. Une semblable révélation, nous le savons, est de nature à faire disparaître tous les doutes et toute incertitude de l'âme sur ce grave sujet. Il est sans

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. III.

contredit au pouvoir de Dieu d'accorder cette faveur, afin de rendre plus faciles à ses élus la pratique des vertus héroïques et le support des épreuves les plus pénibles. Toute la question à décider ici est donc de savoir, si Dieu daigne faire cette révélation particulière à toutes les âmes qu'il élève à ce sublime degré d'union connue sous le nom de mariage spirituel. Sur ce point, d'après Lejeûne, les mystiques ne sont pas d'accord. Les uns n'attribuent au mariage mystique que ces grâces de choix, qui rendent plus difficile la chute des âmes ainsi favorisées, mais les laissent dans l'incertitude au point de vue de leur salut éternel. D'autres pensent que Dieu, dans l'acte éminent du mariage spirituel, révèle à l'âme son état de grâce et sa prédestination. Voici comment sainte Thérèse s'est expliquée sur ce point :

« Il ne faut pas néanmoins, dit-elle, se persuader que lorsque Dieu a fait une si extrême faveur à une âme, elle soit assurée de son salut, et de ne pouvoir plus l'offenser. Je ne l'entends nullement ainsi ; mais je déclare qu'en quelque lieu que je traite ce sujet, quoiqu'il semble, par ce que je dirai, que l'âme ne coure plus de danger, cela ne se doit entendre que durant le temps que sa divine majesté la conduira comme par la main, et qu'elle ne l'offensera point. Je sais certainement que, encore que la personne dont j'ai parlé soit depuis quelques années en cet heureux état, elle se croit si peu assurée, qu'elle marche avec plus de crainte que jamais, parce qu'elle appréhende davantage d'offenser Dieu, même dans les moindres choses... Ses désirs de le servir sont si ardents, et sa confusion est si grande de ce qu'elle répond si mal aux obligations infinies, qu'elle lui a, et qui sont pour elle des croix très pesantes, qu'au lieu d'appréhender les mortifications, elles la consolent et la réjouissent. » [1]

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. II.

On peut avoir le sentiment de cette certitude et de cette assurance du salut, pendant que l'âme est absorbée dans l'acte de cet inestimable degré de la contemplation; mais ensuite, aux autres moments, Dieu permet qu'on ait des craintes et des doutes au sujet de ses propres expériences et de ses révélations; ou, tout au moins, il permet qu'on oublie cette communication particulière relativement au salut éternel; de sorte que l'on continuera à travailler à cette grande affaire avec crainte et tremblement. Que la certitude au sujet du salut soit limitée à la durée de cet acte d'union parfaite, nous semble l'opinion la plus probable.

5. LES EFFETS DU MARIAGE SPIRITUEL.

Donnons un sommaire des effets du mariage spirituel en nous attachant à la doctrine enseignée par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

Le premier de ces effets est une paix profonde et une imperturbable tranquillité : « Ces faveurs, dit sainte Thérèse, que Dieu fait alors à l'âme, et les lumières dont il l'éclaire, ont lieu sans bruit, et dans une si grande tranquillité, que cela me fait souvenir de la construction du temple de Salomon, où l'on n'entendit pas donner un seul coup de marteau. Aussi peut-on nommer cete septième demeure le temple de Dieu, où l'âme jouit avec lui, dans un profond silence, d'une pleine paix, sans que l'activité de l'entendement la trouble. [1] Il ne faut cependant pas supposer que ces âmes soient à l'abri de tout trouble et de toute inquiétude; elles ne peuvent pas être les épouses de Jésus crucifié sans avoir des croix; mais toutes leurs afflictions et tous leurs tourments se bornent aux sens et aux puissances physiques;

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. III.

elles ne pénètrent pas jusqu'au centre de l'âme. Là règnent la paix, le calme, et la jouissance de Dieu. »

Le second effet de cet état, c'est que les aridités et les tribulations intérieures de l'esprit ne molestent plus les âmes qui y sont parvenues. « Car l'hiver est déjà passé, les pluies se sont dissipées, et ont entièrement cessé. » [1] Pour ces âmes, selon l'expression de Scaramelli, a pris fin l'hiver des aridités et de la sécheresse, du froid de la désolation, de la glace des terreurs, de la fatigue et des angoisses. L'âme se réjouit désormais au comble des plus douces consolations; elle jouit du suprême bonheur de son union avec Dieu; et si, parfois, il lui envoie encore des aridités, ce qui arrive rarement, elles ne sont que de peu de durée; et, pendant cette épreuve, l'âme n'ignore point que Dieu est avec elle, et qu'il converse avec elle dans son for le plus intime.

Le troisième effet est la sujétion de la partie inférieure ou sensible de l'âme à la partie supérieure; non pas, il est vrai, au même degré que cette entière sujétion du corps à l'esprit qui était l'apanage de l'état d'innocence. Les appétits désordonnés sont maintenus sous un contrôle rigoureux, les affections de l'âme sont parfaitement réglées, l'imagination sait aussi mettre un frein à ses fantaisies, et leur impose des bornes telles que ses divagations et ses mille représentations, aussi fâcheuses qu'inopportunes, ne parviennent plus à troubler l'âme.

Le quatrième effet consiste en ce que Dieu, dans les profondeurs de l'esprit, meut l'âme par ses secrètes inspirations. Il dirige, règle et gouverne toutes ses opérations, de telle sorte que le contemplatif, qui est parvenu à cet état, peut en toute vérité dire avec l'apôtre : « Je vis; ce n'est pas moi, mais le Christ qui vit en moi. » [2]

1. Cant. II, 11. 2. Gal. II, 20.

Par le cinquième effet, l'âme en vient à s'oublier elle-même. Sainte Thérèse donne cet oubli comme le premier effet de l'union parfaite. « Le premier effet, dit-elle, est un tel oubli de soi-même, que l'on ne se connaît plus, et qu'à peine sait-on si on existe. Le ciel, la terre, la vie, l'honneur et tout le reste, s'effacent de l'esprit et de la mémoire, parce que l'âme n'est plus occupée qu'à procurer la gloire de Dieu. Ces paroles qu'il lui a dites, de ne penser qu'à ses intérêts, et qu'il aurait soin des siens, se trouvent réalisées, elle donnerait sa vie avec joie, pour pouvoir contribuer en quelque chose à l'augmentation de sa gloire. Mais ne vous imaginez pas, mes filles, que cela fasse perdre, à cette personne, l'usage du manger et du dormir, quoique ce lui soit un grand tourment, aussi bien que tous les autres assujétissements auxquels la soumet l'infirmité humaine. Tout ce que j'ai dit sur ce sujet regarde seulement l'intérieur; car, quant aux œuvres extérieures, elles sont peu considérables, et l'âme ne saurait voir sans peine que ce qu'elle peut faire en cela n'est rien; mais elle est si disposée à s'employer à tout ce qui est du service de Dieu, qu'il n'y a point de travaux qu'elle ne soit prête d'entreprendre pour lui témoigner sa fidélité et son amour. » [1]

Une parfaite conformité à la volonté de Dieu constitue le sixième effet. Rien ne trouble plus cette âme, parce qu'elle a pleinement et entièrement soumis sa volonté à celle de son divin Époux. Il n'est pas jusqu'au désir de le voir et de jouir de sa présence, qui ne soit en parfaite soumission à sa volonté sainte.

Le septième effet est de produire dans l'âme un grand désir de souffrir. Voici comment l'explique sainte Thérèse : « Ce désir, dit-elle, n'est point mêlé d'inquiétude, comme celui

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. III.

dont j'ai parlé auparavant, parce que ces âmes sont si fortement attachées à la volonté de Dieu, qu'elles sont également satisfaites de tout ce qui lui peut plaire. Ainsi, s'il veut qu'elles souffrent, elles en sont bien aises ; s'il ne le veut pas, elles n'en ont point de peine, comme elles en avaient auparavant; et, si elles sont persécutées, elles en ont tant de joie qu'au lieu de vouloir du mal à leurs persécuteurs, elles les aiment encore davantage, sont plus vivement touchées de leurs maux, les recommandent à Dieu avec plus d'ardeur, et consentiraient de bon cœur d'être privées de quelqu'une des grâces dont il les favorise, s'il lui plaisait de les accorder à ces personnes, pour les mettre en état de ne le plus offenser. »[1]

Pour traduire le huitième effet de cet heureux état, nous emprunterons encore les paroles de sainte Thérèse, qui nous le montre dans le zèle ardent pour l'honneur de Dieu et le salut des âmes. « Ce qui m'étonne en ceci, lisons-nous au même chapitre, c'est que ces âmes, après avoir, comme vous l'avez vu, désiré avec tant d'ardeur de mourir pour pouvoir jouir à jamais de la présence de Dieu et tant souffert de ce retardement, lorsqu'elles sont arrivées à l'heureux état dont je parle, leur désir de le servir, de le louer et de profiter à quelqu'un est si grand, que, non seulement elles ne souhaitent plus de mourir; mais elles voudraient que leur vie fût prolongée de plusieurs années, en souffrant toujours de très grands travaux, afin de contribuer en quelque chose, s'il était possible, à l'augmentation de son bonheur. Ainsi, quand elles seraient assurées qu'en sortant de la prison du corps il les recevrait dans sa gloire, elles n'en seraient point touchées, parce qu'elles ne pensent pas alors à celle des saints, ni à en posséder une semblable, mais mettent toute la leur à servir

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. III.

en quelque chose ce divin Sauveur, qui a bien voulu, pour l'amour d'elles, être attaché à la croix, principalement lorsqu'elles pensent qu'on l'offense en tant de manières, et que si peu de personnes ont une véritable passion pour son honneur et sont détachées de tout le reste. [1]

6. CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE PAR DES REMARQUES EMPRUNTÉES A SAINTE THÉRÈSE ET A SAINT JEAN DE LA CROIX.

Je voudrais terminer ce chapitre et ce traité sur les degrés de la contemplation par quelques extraits empruntés aux œuvres des deux grands mystiques qui s'appellent saint Jean de la Croix et sainte Thérèse. Celle-ci nous apprendra que l'union mystique la plus sublime ne doit pas être considérée comme un état vain et inutile au point de vue des fruits spirituels : « Ce même divin époux, dit-elle, qui donnait auparavant à ces âmes un si ardent désir de mourir pour aller jouir de sa présence, leur donne alors ce désir contraire dont je viens de parler, et dans la joie qu'elles ont de connaître que c'est lui qui vit maintenant en elles, elles ne recherchent plus des faveurs, des consolations et des goûts. Il leur suffit d'être avec leur Seigneur, et comme toute sa vie n'a été qu'une souffrance continuelle, il veut que la leur soit semblable, sinon en réalité, à cause de leur faiblesse, au moins par désir. Mais il les rend dans tout le reste participantes de sa force, quand il voit qu'elles en ont besoin... Que s'il arrive que cette pensée soit endormie, il la réveille de telle sorte, qu'elles connaissent clairement que c'est un

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. III. — Voy. Voss. *Compendium*, pp. 330 et suiv.

mouvement très agréable (car je ne sais quel nom lui donner), qui ne procède ni de leur mémoire, ni de leur esprit, ni d'aucune autre chose qu'elles comprennent et à quoi elles contribuent, mais qui vient du plus intérieur de leur âme, ce qui arrive si souvent, qu'il est facile de le remarquer; et, on peut le comparer à un feu qui, quelque grand qu'il soit, ne porte jamais sa flamme en bas, mais la pousse de son centre en haut, et ainsi réveille les puissances. » [1]

Au chapitre suivant, notre sainte ajoute : « Quoique je ne doute point, mes filles, que, si vous y avez pris garde, vous n'ayez remarqué par les effets ce qui est cause que Notre-Seigneur fait de si grandes grâces à certaines âmes, je crois néanmoins à propos d'en parler ici. Je dis donc qu'il ne faut pas s'imaginer que son dessein soit seulement de leur donner en ce monde de la consolation et de la joie; ce serait une grande erreur, puisque la faveur la plus signalée que Dieu nous puisse faire est de rendre notre vie conforme à celle que son propre Fils a passée lorsqu'il était sur la terre, et je tiens pour certain qu'il ne nous départit ces faveurs que pour fortifier notre faiblesse, afin de nous rendre capables de souffrir pour son amour. Il n'en faut point d'autre preuve que de voir que ceux que Jésus-Christ a le plus aimés, surtout sa glorieuse Mère et ses apôtres, ont été ceux qui ont souffert davantage. » [2]

Un peu plus loin, elle dit encore : « Que s'il vous semble que cela ne s'entend que pour ceux qui commencent, et qu'après avoir travaillé ils peuvent se reposer, souvenez-vous que je vous ai dit que le repos dont jouissent les âmes dont je parle maintenant n'est qu'intérieur, et qu'elles en ont, au contraire, beaucoup moins qu'auparavant à l'extérieur. Car à quel dessein croyez-vous que l'âme envoie de cette

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. III. 2. *Id.*, ch. IV.

septième demeure et comme du fond de son centre, ces inspirations, ou, pour mieux dire, ces aspirations dans toutes les autres demeures de ce château spirituel? Est-ce, à votre avis, pour y laisser endormir tous les sens, toutes les puissances, et tout ce qui regarde le corps? Nullement; mais c'est au contraire pour leur faire une guerre encore plus rude que quand elle souffrait avec eux, parce qu'elle ne connaissait point alors que ces grands travaux étaient les moyens dont Dieu se servait pour l'attirer à lui, et que le bonheur d'être maintenant en sa compagnie la rend encore plus forte. Car si David nous apprend que nous devenons saints avec les saints, qui doute qu'une âme qui, par une union si sublime de son esprit avec celui de son Dieu, est une même chose avec lui, qui est la souveraine force, n'en acquière une nouvelle incomparablement plus grande que celle qu'elle avait auparavant, comme nous voyons que les saints se sont trouvés capables de souffrir la mort avec joie. Ainsi la force de cette âme est telle qu'elle la communique dans toutes les demeures du château, et même au corps, qui tomberait souvent dans la défaillance, si elle ne lui faisait quelque part de la vigueur qu'elle reçoit par le moyen de ce vin délicieux que lui verse si libéralement son divin époux dans cette suprême demeure où il lui a fait l'honneur de l'introduire. » [1]

Saint Jean de la Croix, au trente-neuvième chant du *Cantique Spirituel*, nous fait pénétrer dans l'intérieur de l'âme qui est unie à Dieu par le mariage spirituel. Il parle d'abord de l'amour du Saint-Esprit qui unit cette âme à la Très Sainte Trinité.

« L'agréable souffle du vent! s'écrie-t-il. L'épouse appelle *souffle du vent* la capacité qu'elle demande pour aimer Dieu

1. *Le Château Intérieur*, septième demeure, ch. IV.

d'une manière très parfaite, parce que ce souffle n'est autre chose qu'une touche de Dieu, ou un sentiment que le Saint-Esprit lui imprime en se communiquant à elle. Alors il l'élève et la porte en haut, afin qu'elle envoie vers Dieu des soupirs d'amour, imitant l'amour mutuel du Père et du Verbe, dont le terme substantiel est le Saint-Esprit, qui est donné à l'âme dans cette transformation, laquelle ne serait pas consommée si l'âme n'était pas unie au Saint-Esprit et transformée en lui. Il est vrai que la bassesse de cette vie mortelle empêche que la transformation se fasse d'une manière claire et manifeste ; mais l'âme ne laisse pas d'en recevoir une gloire et une joie si extraordinaires, que personne ne peut ni les comprendre ni les expliquer. L'âme ainsi unie et transformée envoie vers Dieu des aspirations très sublimes, que saint Paul semble exprimer en ces termes : « Parce que vous êtes les enfants de Dieu, il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, mon Père. (Gal. iv, 6.) Ce bonheur arrive aux hommes parfaits de la manière qu'on vient de le dire.

« Et, il ne faut pas s'étonner que l'âme puisse faire une choses si relevée. Car, puisque Dieu la conduit lui-même à l'union divine dans la Très Sainte Trinité, pourquoi, je vous prie, paraît-il incroyable qu'elle produise elle-même dans la Trinité et avec la Trinité, des actes de connaissance et d'amour qui aient quelque rapport à la Trinité même, quoiqu'elle ne fasse tout cela que par participation et par la coopération de Dieu ? Que si on demande comment cela se fait, on ne peut répondre autre chose sinon que le Fils de Dieu nous a mérité cette admirable élévation, et nous l'a obtenue de son Père. »

Nous voyons ici que saint Jean de la Croix expose nettement la doctrine catholique sur ce point, à savoir, que Dieu

et l'âme ne font qu'un, non par fusion de nature, mais par l'identité de la volonté, — c'est-à-dire, de l'amour. C'est ce qu'il enseigne encore dans les lignes suivantes :

« Dieu, dit-il, accomplit tout cela en communiquant aux hommes parfaits l'amour qu'il communique à son Fils, non point par sa nature comme à son Fils, mais par l'unité et la transformation de l'amour. Le Fils ne demande pas aussi qu'ils soient un par essence et par nature, comme le Père et le Fils sont un, mais par union d'amour, comme le Père et le Fils sont un par unité d'amour. De là vient que les âmes possèdent par participation ce que Dieu a par nature, et qu'elles sont en quelque façon Dieu par la participation de la nature divine. C'est ce que saint Pierre nous apprend en sa seconde Épître : « Que la plénitude de la grâce et de la paix, dit-il, vous soit donnée par la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ Notre-Seigneur. Comme sa divine puissance nous a enrichis de toutes les grâces qui regardent la vie et la piété, en nous découvrant celui qui nous a appelés par sa propre gloire et par sa propre vertu, par lequel il nous a donné les choses très grandes et très précieuses qu'il nous avait promises pour nous rendre par elles participants de la nature divine. »[1] O âmes qui êtes créées pour posséder ces excellents dons, que faites-vous, et à quoi appliquez-vous vos soins? O déplorable aveuglement des enfants d'Adam, qui, tout environnés et tout pénétrés de lumière, ne voient pas les choses divines! O surdité pitoyable des hommes qui n'entendent pas des voix si puissantes! Hélas! tandis qu'ils courent après la gloire et le vain éclat du monde, ils se rendent indignes de ces biens célestes, et demeurent dans leurs bassesses et dans leurs misères spirituelles. »[2]

1. II S. Pierre, I, 2-4. 2. *Cantique Spirituel*, strophe XXXIX.



QUATRIÈME PARTIE

Les Phénomènes mystiques distincts de la Contemplation.

INTRODUCTION

Comme nous l'avons établi dans l'introduction à la troisième partie de cet ouvrage, l'acte de la contemplation est distinct ou indistinct. Nous y avons parlé de la contemplation selon ses divers degrés, autrement dit, suivant l'expression de Scaramelli, de la contemplation par actes indistincts. Dans cette quatrième partie, nous traiterons, toujours d'après le même auteur, de la contemplation par actes distincts. Il appelle ces actes distincts, parce que leurs objets sont particuliers et qu'ils se présentent à l'esprit sous une forme distincte et définie, par des visions, locutions et révélations. Il nous rappelle que ce n'est qu'improprement qu'on applique à ces actes le terme de contemplation : ils

n'ont un lien avec ce phénomène que parce qu'ils se produisent pendant la contemplation plus fréquemment que durant toute autre circonstance et parce que ces faveurs sont accordées aux contemplatifs plutôt qu'à toutes autres personnes. Ce sont les raisons qui font que les théologiens les expliquent communément dans leurs traités sur la contemplation. Or, ces faits sont incontestablement du ressort de la théologie mystique, puisqu'ils constituent des faveurs extraordinaires, accordées à certaines âmes que Dieu choisit pour les élever au-dessus des voies ordinaires de sa grâce dans la vie surnaturelle de l'âme ici-bas. Ce sont tout autant de manifestations de sa bonté et de son amour pour les hommes et de ses mystérieuses manières d'agir avec eux dans l'ordre surnaturel.

Il me semble, cependant, que le titre, sous lequel Scaramelli classe ces phénomènes, ne se comprend pas bien sans une explication. Il intitule la seconde partie du second livre : *De la Contemplation qui s'effectue par des Actes distincts; ou des Visions, Locutions et Révélations*. Je crois qu'il vaut mieux supprimer la première partie de ce titre, qui renferme une certaine confusion; nous ne retiendrons donc que la seconde partie qui est comprise dans la classification générale que nous avons donnée. On peut appeler les visions, les locutions et les révélations des phénomènes mystiques distincts de la contemplation, tout en ayant avec elle des liens de connexité, comme je l'ai expliqué. C'est ainsi que l'a compris Ribet, qui traite de ces phénomènes après avoir étudié les mystères de la contemplation, laquelle, comme il le dit très justement, est la substance, le centre et le terme de la vie mystique.

Ce savant auteur divise les phénomènes dont nous parlons en trois catégories, à savoir ceux qui appartiennent à l'ordre intellectuel, ceux qui appartiennent à l'ordre affectif et ceux qui se réfèrent à la théologie. Il traite chacune de ces classes

de phénomènes d'une manière aussi complète qu'exacte et minutieuse. Il rend compte de sa classification, de ses divisions et subdivisions dans un préambule où la logique ne laisse pas plus à désirer que la science.

« Ces phénomènes surnaturels, dit-il, dont l'homme est le sujet, apparaissent dans son âme et dans son corps.

« L'âme est une activité voyante : elle voit et elle agit; elle voit pour agir, d'où il résulte comme deux principes de vie, dont l'un est destiné à alimenter le second et à l'éclairer en lui montrant son terme.

« Le corps se compose d'un ensemble d'organes qui mettent l'âme en rapport d'intelligence et d'action avec le monde extérieur.

« La vie intellectuelle, la vie affective, la vie organique, forment les trois aspects de la vie humaine.

« L'action surnaturelle et mystique de Dieu sur l'homme s'adresse principalement et finalement à la volonté, pour la provoquer et la soumettre à l'union ineffable de la charité. Mais, conformément à l'ordre qui régit toute nature raisonnable, cette action passe préalablement par l'intelligence, et y remonte encore par le rejaillissement lumineux de l'amour. Et puis, l'un et l'autre, le mouvement intellectuel et le mouvement affectif, obéissant à la loi qui rattache l'âme au corps, exercent sur les organes un rayonnement glorieux, de même qu'à leur tour les sens envoient à l'âme, du dehors, d'innombrables influences.

« Toutefois, selon que l'action a son foyer et son siège principal dans l'esprit, le cœur ou le corps, les faits se classent et se caractérisent par cet aspect prédominant.

« On peut donc ranger tous les phénomènes mystiques sous l'une de ces trois formes : la vie intellectuelle, la vie morale et la vie sensible. Cette classification, il ne faut pas l'oublier, n'a rien de rigoureux et d'exclusif, car la plupart

de ces faits ont un retentissement simultané ou successif dans les trois ordres. »[1]

Les phénomènes peuvent sans doute se classer d'après le tableau que nous en avons tracé ; mais est-il nécessaire, peut-on se demander, de revenir continuellement aux règles de la grammaire, et de s'embarrasser sans cesse dans les termes techniques, qui reviennent à tous propos, chaque fois qu'on veut parler d'un sujet un peu relevé en littérature ou en science ? Est-il besoin de rappeler constamment aux lecteurs les premiers principes, d'y ramener toutes nos propositions et tous nos faits, afin de les rendre par là d'une compréhension plus facile ? Un tel procédé serait fastidieux, et conduirait forcément à des redites, à des inconséquences, surtout lorsqu'il s'agirait d'un sujet dont les phénomènes ne sauraient se confiner dans les bornes de la classification ou de la forme à laquelle on les a assignés, et lorsque telle forme ne peut pas être considérée comme distincte de telle autre, si ce n'est d'après l'aspect ou le mode sous lequel on l'envisage.

Tous les phénomènes sur lesquels je me propose d'arrêter l'attention du lecteur dans cette partie, peuvent être compris dans les classements que voici : 1° Les Visions, 2° les Locutions spirituelles, 3° les Révélations, 4° les Prophéties, 5° les Miracles.

Tels sont les termes habituellement usités, et nous ne saurions nous méprendre sur leur signification générale. C'est par les phénomènes qu'ils désignent que Dieu s'est, dès le commencement, manifesté à ses créatures d'une manière extraordinaire. Toute religion surnaturelle est fondée sur des révélations ; sa crédibilité repose sur les prophéties et les miracles. Ces phénomènes appartiennent à la science qu'on

1. *Les Phénomènes Mystiques*, vol. II. Préambule.

appelle théologie dogmatique; elle s'en occupe dans leurs rapports avec le Christianisme; elle en déduit ses arguments qui sont les preuves de la religion du Christ; ils lui servent à établir les notes et les attributs de l'Église du Christ. A ce point de vue, ils ne sont pas immédiatement du ressort de la science de la théologie mystique proprement dite. Cette branche de la théologie n'a à les considérer qu'autant qu'ils ont rapport à la sanctification des âmes, et ne voit, dans ces phénomènes, que les moyens extraordinaires, dont le Tout-Puissant s'est servi dans ses communications avec les âmes prises séparément, dans le but indirect de leur salut personnel, et dans le but direct du salut ou du bien des autres. Ils rentrent dans la catégorie de ces faveurs du Saint-Esprit que nous appelons les grâces gratuitement données, *gratis datæ*, — grâces qui ne nous sont pas conférées comme des motifs de notre foi, qui n'appartiennent pas nécessairement à l'Église considérée comme corps, et dès lors n'exigent pas l'assentiment de tous les fidèles. C'est pourquoi cette branche de la théologie ne doit les envisager que comme des visions privées, des révélations privées, des prophéties particulières, et des miracles d'un ordre à part, qui ont eu lieu dans l'Église, à tous les âges, depuis sa fondation jusqu'à nos jours, par l'intermédiaire des saints et des serviteurs de Dieu.

On doit étudier ces phénomènes et les prouver par des références à certains passages de l'Écriture Sainte: il faut établir leur réalité, leur origine divine. La nature de la foi qu'ils méritent, le respect et les égards avec lesquels ils demandent d'être traités : tout cela exige une sérieuse attention, si nous voulons être à même de comprendre les mystérieuses communications de Dieu avec les hommes dans l'ordre surnaturel, au moyen de ces phénomènes mystiques.



CHAPITRE PREMIER

DES VISIONS ET APPARITIONS.

I. IDÉE DES VISIONS.

Comme le fait observer saint Thomas, un nom peut avoir plusieurs significations : on le prend dans son sens étymologique et obvie, ou dans un sens que lui a donné l'usage. Si nous prenons, par exemple, le mot *vision*, il exprime, dans son sens premier, l'acte du sens de la vue. Mais, à cause de l'excellence et de la certitude de ce sens, l'usage a étendu ce mot de vision à la connaissance qui nous vient de tous les autres sens. Et enfin, l'usage en a poussé la signification jusqu'à lui faire exprimer même les connaissances de l'intelligence. C'est ainsi que nous lisons dans l'Évangile : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils *verront* Dieu. » [1]

1. S. MAT. v, 8.

Voss dit qu'une vision surnaturelle et extraordinaire est l'intuition ou la perception de quelque objet qui nous est présenté par Dieu d'une manière toute particulière.

Le cardinal de Lauræa, en parlant des visions et des révélations, a soin de nous informer qu'il y a une distinction à établir entre les unes et les autres. On peut dire, fait-il remarquer, que les visions sont des révélations, surtout si elles ont pour objet une chose secrète, future, présente ou passée. Envisagées du côté de Dieu, qui montre ces choses, ou du démon, qui cherche par là à tromper, on peut encore les appeler des révélations; considérées du côté de l'homme qui les reçoit, ce sont des visions. Le cardinal Bona dit que les termes, *vision* et *apparition*, peuvent très bien s'employer l'un pour l'autre pour exprimer la même chose. Il y a cependant une différence entre eux : une apparition est ce qui se présente à notre contemplation, sans que nous sachions exactement ce que c'est; la vision est la chose dont l'intelligence nous est donnée en même temps que se produit l'apparition externe. L'apparition montre un objet connu ou inconnu; et, dans la vision, il y a une indication intérieure qui correspond à la représentation faite. Point n'est besoin d'introduire cette distinction dans le cours de nos explications subséquentes, d'autant plus que ce que nous allons dire s'applique également aux visions et aux apparitions.

Nous avons déjà vu que les visions, soit intellectuelles, soit imaginaires, se présentent souvent dans le degré extatique de la contemplation. Voici ce que dit sur ce point Benoît XIV :

« C'est avec raison, écrit l'illustre pontife, que le Cardinal de Lauræa a fait observer que les visions ne sont pas toujours inséparables de l'extase. Il ajoute que les visions, les apparitions et les révélations ne se rencontrent pas toujours et

nécessairement avec les extases, les ravissements, et la simple contemplation. Il appuie son dire sur le témoignage de la raison et des faits. Dans la sainte Écriture, nous ne voyons pas que les visions et les apparitions soient promises à aucune catégorie de personnes particulières; puis, au point de vue des faits, on constate que nombreux sont les contemplatifs, et particulièrement ceux qui ont été favorisés de la contemplation acquise; que nombreuses sont les personnes appelées aux faveurs de l'extase et du ravissement, et qui n'ont point, ou n'ont jamais eu des visions, des apparitions, ou des révélations, mais seulement des illuminations se rapportant à l'objet de leur contemplation. » [1]

2. LES DIFFÉRENTES SORTES DE VISIONS.

Benoît XIV, citant un manuscrit du P. Baldelli, nous donne l'enseignement commun de la théologie sur les différentes sortes de visions.

« Il faut admettre, dit-il, comme l'enseignent saint Augustin, saint Thomas, saint Isidore et Denys le Chartreux, qu'il y a trois sortes de visions : les corporelles, que voient les yeux du corps; les idéales, qui se produisent dans l'imagination ; et, les intellectuelles que perçoit seul l'entendement. Au premier genre, appartient la vision de Moïse, lorsqu'il vit le buisson en feu et qui ne se consumait pas; celle du roi Balthazar (Dan. v), lorsqu'il aperçut la main qui écrivait sur le mur. De la seconde catégorie, sont celles de saint Pierre, lorsqu'il vit le grand drap déployé (Act. x); de saint Jean dans l'Apocalypse (I); d'Ezéchiel (XXXVII), lorsque lui fut montré un champ plein d'ossements de morts, qui se

1. *Traité de la Vertu Héroïque*, vol. III, p. 283.

dressèrent sur leurs pieds et formèrent une nombreuse armée; celle d'Isaïe (VI), lorsqu'il vit Dieu sur son trône, les Séraphins, et l'autel d'où fut tiré le charbon de feu pour lui purifier les lèvres. Telles sont aussi plusieurs visions de quelques autres prophètes. Si nous en croyons Denys le Chartreux, c'est à ce genre qu'appartiennent généralement les visions dans lesquelles des morts se montrent à certaines personnes dans leur sommeil, demandent à d'autres de les ensevelir ou de leur rendre tel ou tel service; celles, vraisemblablement aussi qu'ont des personnes, même éveillées, et qui sont le fait ordinairement des esprits hors de leur bon sens. Si, par hasard, dans de semblables visions, il arrive qu'on voit des événements futurs ou autres, qui peuvent se percevoir naturellement, ou par l'intervention naturelle des images, le grand docteur dit que cela n'a lieu que par l'intermédiaire des anges, telle étant la volonté ou la permission de Dieu. Enfin, du troisième genre fut la vision de saint Paul, lorsque l'essence divine lui fut montrée sans l'intermédiaire d'images ou de représentations. » [1]

3. CES TROIS SORTES DE VISIONS NE S'EXCLUENT PAS RÉCIPROQUEMENT MAIS SE RENCONTRENT SOUVENT ENSEMBLE.

Saint Augustin enseigne que ces trois visions ont leur ordre de perfection et de gradation; il établit que la première, — la vision corporelle, — a besoin de la seconde, qui est la vision idéale, parce que les sens extérieurs n'accomplissent pas leurs fonctions sans le concours des puissances internes. La seconde a besoin de la troisième, pour parvenir

1. *Traité de la Vertu Héroïque*, pp. 305-307.

à former un jugement exact sur les choses qui sont dans l'imagination et que montre la vision. Vient enfin la troisième, qui est la plus parfaite de toutes; elle est ordinairement accompagnée de la seconde. Elle voit que dans cette vie, on ne peut rien percevoir sans l'intermédiaire des images; et, cependant elle n'a pas besoin de la seconde, puisqu'elle peut exister sans elle, comme cela est arrivé pour saint Paul. Saint Thomas fait très bien observer que, si ces apparitions ou visions idéales, se présentent pendant le sommeil, on les appelle des songes; si elles ont lieu durant la veille, mais pendant que le sujet est absorbé, elles gardent le nom de visions. Dans les songes, aussi bien que dans les visions, l'âme n'est occupée que par les images, en totalité ou en partie, et se repose dans ces images, comme si elles n'étaient pas des images et des ressemblances des choses, mais les choses elles-mêmes. C'est ici qu'apparaît la différence qu'il y a entre un songe ou une vision et la prophétie, si par hasard elle a lieu au moyen des symboles et des ressemblances des choses; car l'âme du prophète ne s'arrête pas aux symboles et aux similitudes, mais s'en va bien au delà dans une lumière prophétique; sachant que ce sont des symboles et des apparences, elle arrive à la compréhension même des choses qu'ils signifient et qu'ils représentent, selon ce qui est écrit : « Une parole fut révélée à Daniel... et il comprit ce qui lui fut dit, car on a besoin d'intelligence dans les visions. » [1]

« Ces visions peuvent donc être liées, comme elles peuvent ne l'être pas. Un exemple remarquable de la vision sous les trois formes dans le même sujet, quoique le dernier objet soit différent, se rencontre dans les Mages : une étoile leur apparaît sensiblement; ils reçoivent en même temps la

1. Dan. x, 1.

signification de ce signe extérieur, et, après avoir reconnu et adoré l'Enfant-Dieu, ils sont avertis, pendant leur sommeil, de retourner dans leur pays par un autre chemin. »[1]

4. L'ORDRE DE CES VISIONS.

En raison de sa dignité et de son excellence, la vision intellectuelle tient le premier rang, et celle de l'imagination est supérieure à la vision corporelle. Benoît XIV nous donne, de ces trois genres de visions, une autre explication qui indique bien l'ordre qui leur convient :

« On appelle *corporelle*, dit-il, la vision dont la connaissance se révèle par la vue, aussi bien que celle qui se manifeste par les autres sens, selon l'expression de saint Augustin : « Voir, écrit-il, est à proprement parler la propriété des yeux. Mais nous appliquons aussi ce terme aux sens, lorsque nous y faisons appel pour comprendre quelque chose. Nous ne disons pas seulement voir ce qui brille, ce que les yeux seuls sont capables de percevoir; nous disons encore voir, lorsqu'il s'agit d'une chose qui affecte l'ouïe; voir, ce qui frappe l'odorat; voir, ce qui excite le goût, etc.. » La vision idéale, que saint Augustin appelle spirituelle, se produit par les espèces ou figures et images des choses qui existent dans l'imagination elle-même, et qui sont disposées par l'opération de Dieu, ou par celle d'un ange, de façon à représenter clairement l'objet proposé, la lumière infuse venant d'en haut pour éclairer et faire comprendre ce que signifient ces images. Cette vision se produit aussi par des espèces nouvelles qu'on n'avait jamais perçues jusque là, et qui sont envoyées par Dieu ou par un ange; elle peut avoir lieu aussi bien durant la veille que pendant le sommeil.

1. Ribet, *La Mystique Divine*, vol. II, p. 7.

« Enfin, la vision intellectuelle est la plus claire manifestation des choses divines; elle se produit uniquement dans l'intelligence, sans le secours des figures et des images. Elle a lieu, soit lorsque l'esprit humain est illuminé par la grâce du Saint-Esprit, afin qu'il puisse comprendre ces choses que les signes sensibles ont représentées dans l'apparition corporelle ou idéale, soit lorsque les mystères divins sont perçus immédiatement à l'aide des espèces infuses par Dieu dans l'intelligence. »[1]

5. VISIONS, ET NON HALLUCINATIONS.

Ici nous nous trouvons en présence d'une difficulté qu'on soulève à propos des apparitions idéales. « L'apparition, on l'a dit, peut être purement imaginative, ou bien extérieurement sensible. Dans le premier cas, celui qui l'aperçoit est seul à l'apercevoir. Alors, ou bien il reconnaît qu'elle n'est pas réelle, c'est-à-dire extérieure; ou bien il la croit réelle, et il est le jouet de ce qu'on nomme une hallucination. L'hallucination! Voilà le grand mot qu'on nous jette en avant pour expliquer les visions dont sont remplies les vies des saints.

« Distinguons. Les saints ont eu parfois des visions purement imaginatives; mais ils savaient qu'elles n'avaient pas de réalité extérieure : ou tout au moins ils avaient conscience de leur provenance divine; et, dès lors, ils n'étaient pas des dupes, des hallucinés. L'hallucination suppose, en effet, une erreur qui fait reporter au dehors ce qui provient uniquement de l'imagination, et ce qui se passe uniquement dans l'imagination. Celui qui discerne une action divine,

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 305, 306.

alors même qu'il ne se rendrait pas compte si elle affecte les sens extérieurs ou seulement les intérieurs, ne peut pas sans injustice être rangé dans la catégorie des hallucinés. En ce cas, la vision a une réalité objective, que celle-ci soit intime à l'âme, ou qu'elle se produise au dehors.

« Vision imaginative (ou idéale), ne veut pas dire vision d'un objet qui n'existe que dans l'imagination, mais perception par le cerveau d'un objet qui fait impression sur lui. Bien loin qu'il y ait opposition entre la vision imaginative et la vision corporelle, il y a grande affinité entre l'une et l'autre : des deux côtés intervient un agent spirituel, extérieur à l'âme ; seulement, dans le premier genre de vision, il se contente d'agir sur le cerveau ; dans le second, il agit sur les organes des sens. Dans l'hallucination, il n'y a pas cette intervention : l'imagination fait seule tous les frais du phénomène.

« Mais les saints n'ont pas eu que des visions purement imaginatives ; ils en ont eu qui avaient indubitablement un côté extérieur, puisque d'autres les ont partagées avec eux, ou qu'elles ont laissé une trace ou empreinte sensible. Ici, il n'y a pas à mettre en avant l'hallucination ; car ce qui frappe l'halluciné est tout intérieur et subjectif. » [1]

6. LES VISIONS OU APPARITIONS SONT DE VRAIS MIRACLES.

D'après saint Thomas et la plupart des théologiens, les visions et apparitions ne sont pas autre chose, par leur nature, que de vrais miracles.

Selon l'économie ordinaire des choses, ce monde doit rester dans les ombres de la foi ; conséquemment, suivant

1. *Le Merveilleux Divin*, par Dom B. M. Maréchaux, pp. 240, 241.

les lois de la nature, et les lois communes de la providence, Dieu ne se manifeste pas d'une manière sensible, et les heureux habitants de la patrie céleste ne se montrent pas à leurs frères encore dans l'exil, si ce n'est pour accomplir une mission extraordinaire, ou pour répondre à un dessein de la divine providence. C'est cette vérité qui a fait dire à saint Augustin que les martyrs ne pouvaient pas venir en aide, de leur propre chef, à ceux qui vivent ici-bas, sans une permission spéciale de Dieu. La loi qui sépare les deux mondes est une loi générale; elle s'applique également à Dieu, à Notre-Seigneur, aux âmes qui sont au ciel, à tous les esprits célestes. En soi, tel événement qui se passe, peut n'avoir rien que de naturel; pour nous, il peut être équivalent à un miracle, puisque, à en juger d'après la manière dont il se produit, il se présente contrairement aux lois de la nature, contrairement à l'économie ordinaire, qui ne permet pas à un homme de se mettre ainsi en communication avec les êtres supérieurs, si ce n'est par la foi et la prière.

Chaque fois, donc, que Dieu, les anges, ou les saints se manifestent à nous, dans une vision mentale ou physique, quelque naturel que soit l'acte par lequel nous percevons ou sentons cette vision, nous ne sommes plus dans l'ordre régulier et ordinaire de la nature; nous sommes sous l'influence d'un agent extraordinaire et surnaturel.

Cependant le miracle varie selon les différentes visions. L'apparition corporelle ne présente rien de merveilleux dans le sujet qui la reçoit : il voit, il entend, il touche, par un exercice naturel de ses sens; le prodige est tout entier dans la manifestation extérieure d'un objet qui n'appartient pas régulièrement à notre monde. Dans la vision intellectuelle ou idéale, au contraire, le prodige est dans l'acte même de la

connaissance et dans la faculté qui l'accomplit : le sujet peut ne pas se douter qu'il est le terme d'une perception surnaturelle. Pour la vision imaginaire, elle semble miraculeuse par ce double aspect : le sujet y exerce ses sens intérieurs avec des éléments ou du moins dans des conditions qui le tirent de sa sphère naturelle; d'autre part, l'agent extérieur qui impressionne l'imagination, bien qu'il agisse, en soi, d'une manière conforme à sa nature, établit cependant avec le sujet de la vision une relation qui n'est pas dans le cours normal et commun de la Providence, relation qui doit conséquemment être tenue pour miraculeuse. [1]

7. CONDUITE A SUIVRE A L'ÉGARD DES VISIONS ET APPARITIONS EN GÉNÉRAL.

Pour se former une ligne de conduite à l'égard des visions et des apparitions, il est important de se placer au point de vue de ceux qui sont favorisés de ces grâces, au point de vue de ceux qui sont chargés de diriger ces âmes, et enfin, au point de vue de ceux qui entendent raconter ces faits ou qui les lisent dans la vie des saints.

(1) On ne doit pas les désirer.

Une âme ne doit pas se laisser aller à désirer ces faveurs. Tel est l'avis des docteurs et de tous les guides spirituels, comme le montre très bien Benoît XIV :

« Qu'on ne doive pas rechercher ni désirer ces visions, dit-il, c'est ce dont nous persuadera saint Bonaventure dont les paroles sur ce point nous semblent empreintes d'autant d'énergie que de vérité : « Pour certaines âmes, écrit le pieux

1. Ribet, *La Mystique Divine*, vol. II, p. 18.

docteur, il paraît plus expédient de ne point rechercher ces faveurs, de ne pas se montrer trop promptes à s'y fier lorsqu'elles leur sont offertes. Parfois, il faut n'y prêter qu'une légère attention, les considérer comme choses peu avantageuses; les regarder, si elles sont vraies, avec indifférence; et, si elles sont fausses, ne point s'y arrêter, afin de ne pas se laisser induire en erreur. » Gerson parle aussi dans le même sens. Il dit qu'on doit y renoncer avec une grande humilité, et pour aider à ce renoncement, il propose la formule suivante : « Qu'on emprunte les paroles de saint Pierre et qu'on dise respectueusement avec lui : Seigneur, retirez-vous de moi, parce que je suis un homme pécheur; [1] parce que je suis une misérable créature, indigne de telles faveurs de votre part, que je ne recherche pas, que je ne peux pas accepter, mais dois repousser. Que je vous voie dans le ciel, mais non ici-bas; toute ma récompense est le Seigneur mon Dieu, et il me suffit. A quoi peut me servir de vous voir en ce monde? » Un peu avant il dit : « On m'objectera peut-être les paroles de l'Apôtre : N'éteignez pas l'esprit. [2] Et, si la vision vient de l'Esprit-Saint, et que néanmoins on la repousse, est-ce là autre chose que résister au Saint-Esprit et étouffer sa grâce naissante? Non, certes; le Saint Esprit qui se donne aux humbles, ne se retirera pas à cause de cet acte d'humilité. Il se communiquera plutôt, avec abondance, avec empressement; il conduira l'âme, qui s'abaisse à ses propres yeux, jusqu'aux triomphes les plus sublimes, et sans la laisser se rendre victime d'une ombre d'hypocrisie. »

« Saint Philippe donne le même conseil, comme nous le voyons dans sa vie écrite par le P. Bacci. Nous y lisons entre autres choses ce passage : « Il engageait et recommandait très

1. S. Luc v, 8. 2. I Thess. v, 19.

fréquemment à ses pénitents de repousser ces visions de toutes leurs forces, et d'être bien assurés qu'en agissant ainsi ils ne s'exposeraient pas à déplaire à la Majesté divine, parce que c'était l'unique moyen de discerner sûrement les vraies visions des fausses. » Écoutons saint Vincent Ferrier, dans son traité sur la vie spirituelle, cité par Gravina : « Le désir des visions, dit-il, ne se rencontre pas sans une pointe d'orgueil et de présomption ; j'ajouterai même sans une sorte de tentation de curiosité à l'égard des choses divines, ni sans quelque hésitation et incertitude dans les matières de la foi.» [1]

(2) Les confesseurs éviteront de se montrer trop ou pas assez crédules sur ce point.

Aux confesseurs et directeurs spirituels, on conseille de ne pas se montrer trop crédules ni trop incrédules sur ce point. Ils ne doivent pas admettre, sans examen et sans des raisons sérieuses, toutes les histoires de visions qu'ils entendent, ne point donner trop facilement créance à des cas où il y aurait grand danger de déception, comme cela peut arriver avec certaines personnes faibles, trop esclaves de leur imagination et hystériques. D'autre part, il ne faut pas non plus rejeter toute vision ou toute apparition surnaturelle comme le fruit d'une imagination vaine et déséquilibrée ou d'une tromperie diabolique. Il est vrai que, en matière de vision, la pente à l'erreur est bien facile, parce que ces phénomènes peuvent être inventés par l'imagination de certaines gens, être le résultat des ruses et des pièges du démon ou de la malice de personnes hypocrites. Tout cela n'est pas une raison pour rendre les directeurs d'âmes incrédules, mais, bien plutôt, pour les rendre prudents et tout à fait circonspects. Ils

1. *Traité de la Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 353, 354.

s'appliqueront donc et mettront tous leurs soins à discuter les vraies et les fausses visions et les examineront avec la plus scrupuleuse attention.

Que toutes les personnes appelées par Dieu à de semblables faveurs n'oublient pas qu'il y a obligation pour elles de communiquer leurs visions à des hommes instruits, non pas à des hommes crédules, mais plutôt défiants, je dirais même d'une extrême prudence. « Qu'elles aient soin, dit saint Bonaventure, de prendre conseil uniquement d'hommes sages et prudents et de ne pas s'en ouvrir à un grand nombre. » — « Entre autres signes, dit Benoît XIV, qui ont fait accepter comme divines les visions, apparitions, révélations de sainte Brigitte, on allègue celui-ci, qu'elle avait coutume de toutes les soumettre au jugement d'hommes sages, selon la remarque qu'en fait le cardinal Torquemada dans le prologue qu'il a mis en tête de ces révélations : « Elle soumettait tout, y lisons-nous, avec une grande humilité, à l'examen, au jugement et à la correction de son père spirituel, de quelques autres directeurs et de sages prélats de l'Église. »

De ce que ces âmes ont besoin de direction et de conseils, de la nécessité qu'il y a pour elles, de l'avis unanime, de chercher conseils et direction, il suit que leur père spirituel doit les accueillir avec bonté, les entendre avec patience, et leur donner les monitions les plus salutaires. D'un autre côté, il semble bien aussi que ces directeurs doivent parfois se montrer d'une certaine sévérité, d'après l'avis de Gerson et d'autres maîtres spirituels non moins évidents, que cite Benoît XIV. Je crois cependant que Gerson a en vue quelque faux mystique, ou une personne remplie d'orgueil et de vanité, lorsqu'il écrit ce qui suit :

« Prenez garde, dit-il, qui que vous soyez, vous qui entendez ou donnez des conseils ; n'allez pas louer cette personne,

ni la vanter, ni l'admirer comme une sainte, digne de recevoir des révélations et d'opérer des miracles. Résistez-lui, plutôt, grondez-la durement; traitez avec mépris ce cœur superbe, dont les yeux sont toujours en haut, qui ne cherche qu'à planer au milieu des grandes choses et des merveilles qui sont bien au-dessus de lui. Ne laissez point croire à cette personne qu'elle est capable de faire son salut, non pas à la manière de tout le monde, suivant la doctrine de l'Écriture et des saints, suivant même les enseignements de la raison naturelle ; mais, qu'il lui faut, comme elle prétend les avoir, les conseils non seulement des anges, mais de Dieu lui-même; et cela, non seulement dans ses diffficultés, mais presque toujours et dans des communications journalières. Conseillez-lui de ne pas se laisser aller à des pensées superbes, mais de régler son imagination, car elle est vraie la parole du sage qui a dit que l'orgueil ne mérite que reproches. Citez-lui les exemples des saints Pères, qui ont fuit la si fatale et si périlleuse curiosité des visions et des miracles. Saint Augustin, dans ses Confessions, se glorifie dans le Seigneur d'en avoir été délivré. »[1]

Ces paroles de Gerson, pas plus que celles dites ou écrites par un grand nombre de saints et maîtres spirituels, ne sont de nature à encourager la recherche des visions et apparitions de quelque genre que ce soit. Elles sont la plus énergique réprobation de toutes les prétentions et contrefaçons, en cette matière, pour ceux que ne distingue pas une vertu incontestable, pour ceux qui sont victimes de l'orgueil spirituel et de l'ambition. En même temps, tandis qu'il faut user de cette juste sévérité pour exercer une paternelle correction dans les cas où elle est nécessaire, n'oublions pas

1. *Traité de la Vertu Héroïque,* vol. III, p. 355.

que la dureté ferait sûrement plus de mal que de bien dans la plupart des cas. Il n'est pas sage, à mon avis, de prendre ou d'afficher des airs d'une sévérité excessive vis à vis des âmes réellement pieuses, enfermées dans un cloître ou vivant dans le monde. Les jeunes gens qu'on doit former à la vertu, ne tardent pas à éventer ce genre de sévérité; ils sont souvent obligés de se soumettre en apparence et de paraître mortifiés, quand, en réalité, ils ne trouvent qu'à rire de la simplicité de leurs directeurs. On ne doit encourager ou tolérer aucun acte de dissimulation dans ces matières spirituelles; et, dès lors, je me demande comment un directeur spirituel, qui est honnête, peut traiter avec dureté des personnes qu'il sait être saintes aux yeux de Dieu. Considérons donc les choses avec douceur, avec bonté, avec charité, selon les sentiments et la doctrine de saint Jean de la Croix, dont chaque ligne, on peut le constater, respire les recherches spirituelles et les doux attraits de son divin Maître. Nous arrivons à un point mis au clair, et très bien exposé, d'après les enseignements de ce grand mystique, par Joly, dans sa *Psychologie des Saints* :

(3) Les visions ne font pas la sainteté.

« Mieux qu'aucun autre auteur, dit-il, saint Jean de la Croix s'est efforcé de nous donner le véritable enseignement de la tradition catholique sur ce point, à savoir, que les phénomènes de ce genre ne constituent pas la sainteté. Nous pouvons aller plus loin et affirmer que dans les milieux qui produisent les saints, et où les saints sont en plus grand honneur, ces phénomènes engendrent toujours, au premier abord, la répulsion et le soupçon. Ce qui est à craindre, c'est qu'ils n'aient pour cause la maladie, ou qu'ils ne

finissent par la déterminer, à cause des trop grands efforts auxquels ils obligent l'organisme mental et physique des personnes qui les éprouvent. Suivant l'enseignement de saint Jean de la Croix, le jugement le moins défavorable qu'on en puisse porter, c'est que nul ne se permette aucune animosité, aucun mauvais traitement à l'égard des personnes qui sont dans des cas semblables. La seule chose nécessaire sera de prévenir ces personnes des dangers qui les menacent, et de porter doucement leur attention vers d'autres choses.

« Nous lisons dans *La Montée du Mont-Carmel*, [1] qu'on doit conduire ces âmes par la foi, en les détournant peu à peu de ces impressions surnaturelles et en leur apprenant à s'en dénuer, afin qu'elles profitent davantage en la vie spirituelle. On leur persuadera que ce chemin est le meilleur; qu'une seule action et qu'un seul acte de volonté en la charité, vaut mieux et est plus précieux devant Dieu, que tout le bien qu'on peut espérer de ces révélations; on ajoutera que plusieurs qui n'ont jamais été enrichis de ces dons, sont devenus plus saints sans comparaison, que ceux qui les ont reçus du ciel avec profusion. » [2]

1. II, 22. 2. *Psychologie des Saints*, pp. 75, 76.





CHAPITRE II

Visions ou Apparitions corporelles.

I. CE QU'ON ENTEND PAR APPARITIONS CORPORELLES.

Une vision ou apparition corporelle est l'exhibition, en dehors des voies ordinaires de la connaissance, sous une forme matérielle et physique, d'un objet que nos sens externes ne pourraient pas percevoir autrement. Quant à la manifestation de l'objet, la vision corporelle ne diffère pas des visions imaginatives et intellectuelles; mais elle s'en distingue en ce que, dans l'apparition corporelle, l'objet tombe sous l'observation du sens de la vue, d'un ou de plusieurs autres sens; tandis que, dans la vision imaginative, l'objet n'est représenté que dans l'imagination, et que, dans la vision intellectuelle, l'objet n'est présent qu'à l'intelligence. Il faut que la manifestation se montre revêtue d'un caractère extraordinaire, parce que, différemment, on ne pourrait pas la distinguer de la vision naturelle.

Ces visions corporelles sont aussi des apparitions, parce que, en elles, les objets eux-mêmes, ou tout au moins leurs espèces, font sur nos sens une impression organique. Quoique les objets apparaissent aussi d'une certaine manière dans les manifestations imaginatives et intellectuelles, celles-ci gardent plus proprement le nom de visions plutôt que d'apparitions.

Il nous semble, avec Dom B. M. Maréchaux, d'une méthode très pratique et très simple, pour embrasser ce sujet des apparitions qui est comme indéfini, d'énumérer successivement et d'étudier, un à un, les objets des diverses apparitions qui se rencontrent soit dans l'Écriture Sainte, soit dans l'Histoire de l'Église, soit dans la Vie des Saints.

2. LES ÊTRES QUI APPARAISSENT, OU LES OBJETS DES VISIONS ET APPARITIONS.

Scaramelli dit que tous les êtres qui existent au ciel, en enfer, au purgatoire et sur la terre, peuvent être les objets de la vision corporelle. Dieu s'est montré aux hommes, comme nous le révèlent de nombreux passages de la sainte Écriture; et, les apparitions de Jésus-Christ, notre Sauveur, reposent sur la même autorité. Les annales de l'Église nous apprennent que la Bienheureuse Vierge Marie, les anges et les saints du ciel ont souvent apparu à des personnes vivant sur la terre, et ont été réellement vus par ces personnes. Les âmes du purgatoire se sont pareillement manifestées; même les âmes des réprouvés, mais très rarement. Les démons, eux, ont fréquemment fait des apparitions, nous en avons de nombreux exemples. Le cardinal Bona assure qu'il n'y a pas d'exemple d'apparitions d'enfants morts sans baptême. Même parmi les vivants, nous savons

que des hommes à distance se sont montrés à leurs semblables d'une manière extraordinaire, et en différents endroits en même temps. [1]

Les différentes formes sous lesquelles ces apparitions ont eu lieu dans le passé, — les preuves en sont d'une évidence assez concluante, — sont bien faites pour fixer notre attention et captiver notre intérêt, en tant que choses étranges de l'autre monde et appartenant au monde des esprits ; d'autant plus que ces phénomènes ne manquent jamais d'impressionner les personnes de tout âge, lors même que je n'ai rien de nouveau à en dire. Il n'en est pas moins vrai qu'on peut envisager ces apparitions à divers points de vue ; et, la réponse qu'on peut donner à plusieurs difficultés qui s'y rattachent, en même temps que les explications que j'essaierai de grouper, en les empruntant aux sources les plus authentiques, seront sans contredit un encouragement pour les timides et les hésitants, une force pour la piété et la dévotion des fidèles admirateurs des voies que suit Dieu, lorsqu'il veut se manifester aux hommes, que ces voies soient communes ou extraordinaires.

3. LES THÉOPHANIES OU MANIFESTATIONS DE DIEU.

Comment Dieu qui est un pur esprit, comment l'adorable Trinité qui est suressentielle à toute intelligence peut-elle nous apparaître ? Il est clair que Dieu, par lui-même, ne saurait être l'objet d'aucune apparition sensible, mais peut-il être au moins l'objet d'une vision intellectuelle ? En cette vie, pour nous qui sommes sur la terre, qui ne jouissons pas de la lumière de gloire des bienheureux ; la question est discutée. Saint Thomas d'Aquin tient qu'il n'est pas impossible à un homme vivant dans

1. Voss, *Compendium Scaramelli*, p. 355.

une chair mortelle, d'entrevoir l'essence divine, non point sous forme d'intuition permanente, mais tout au moins d'illumination passagère. Il croit que Moïse dans l'Ancien Testament, saint Paul dans le Nouveau, ont été élevés en une rapide extase jusqu'à cette vision suréminente. [1] Benoît XIV expose l'état de la question avec sa lucidité habituelle, et montre clairement ce qu'on en doit penser :

« Les théologiens, dit-il, se demandent si un homme, pendant la vie d'ici-bas, peut voir l'essence de Dieu. Il s'agit d'un homme ordinaire; car il est d'une certitude de foi que le Christ Notre-Seigneur voyait l'essence de Dieu, pendant sa vie mortelle, dès l'instant de sa conception, parce que, dès cet instant, il a joui de la béatitude céleste. L'opinion commune est qu'un homme, pendant cette vie, ne peut pas, par ses forces naturelles, arriver à une claire vision de Dieu : l'âme, en effet, tant qu'elle habite le corps, ne connaît naturellement que ce qui a une forme matérielle. Il est évident qu'il n'est pas naturellement possible à l'homme d'atteindre, par la similitude des choses matérielles, à la claire vision de Dieu, et que la connaissance de Dieu qu'on acquiert par similitude, n'est pas la connaissance de Dieu dans son essence, ou la connaissance de l'essence divine.

« Les mêmes théologiens admettent tous que Dieu peut, d'une manière extraordinaire, et par une faveur toute particulière, élever les hommes, même pendant cette vie mortelle, à la claire vision de lui-même. Dieu, en effet, l'Auteur et le Maître de la nature, peut affranchir qui il lui plaît, pour le travail et l'intelligence, des lois qui exigent l'intervention des sens, soit en limitant les sens internes au point de les priver de leur action, soit en faisant briller sur l'entendement

1. Dom Marechaux, *Le Merveilleux Divin*, p. 247.

la lumière de gloire, d'une manière transitoire ou permanente, comme il l'a fait pour le Christ. Qu'il en ait été ainsi pour la vision de saint Paul, et pour celle de Moïse qui nous est relatée au chapitre XII des Nombres et au chapitre XXXIII de l'Exode, la question n'a pas encore été tranchée par les théologiens. L'opinion de saint Augustin, généralement acceptée, pencherait pour l'affirmation; elle est adoptée par saint Thomas, non toutefois, en ce sens que Moïse et saint Paul virent l'essence de Dieu dans tous ses mystères, et eurent la pleine vision de toutes choses, au point de participer à la béatitude céleste; mais, en ce sens que leur vision fut quelque chose d'intermédiaire entre la vision des élus et celle des prophètes, — elle ne fut pas permanente, mais transitoire.» Le docte pontife ajoute ces paroles dont la haute signification n'échappera à personne : « Il paraît donc un peu étrange que Silvius, dans son commentaire sur saint Thomas, et Noël Alexandre, dans le sien sur l'Épître aux Corinthiens, tous deux fidèles disciples du Docteur angélique, se soient, sur ce point, écartés de l'enseignement du maître. » [1]

Sans discuter plus longuement cette question, il me semble qu'un auteur récent, Dom B. M. Maréchaux, donne la vraie conclusion à en tirer. « Y aurait-il lieu, dit-il, d'admettre deux ou trois illustres exceptions, la règle générale demeure : *Aucun vivant ne saurait voir Dieu*. Cette vision, si elle se produisait, détacherait l'âme du corps, et la fixerait à tout jamais dans l'éternelle béatitude.

« Quand Dieu daigne apparaître, il se montre sous une forme sensible. De là toutes les *téophanies* ou apparitions de Dieu de l'Ancien Testament. Dieu se montre à Adam, même après son péché; il se montre à Noé, à Abraham, à

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 293, 294.

Jacob; il parle à Moïse dans le buisson ardent, il lui dit : *Je suis Celui qui est.* Comment expliquer ces apparitions si fréquentes, dont la familiarité nous surprend ? » [1] Je ne connais pas une meilleure explication que celle de Benoît XIV sur les visions sensibles ou corporelles, aussi bien que sur les visions intellectuelles de Dieu, telles qu'elles nous sont rapportées dans nos saints Livres.

(1) Les apparitions de Dieu dans l'Ancien Testament, ne sont pas personnelles.

« Suivant l'opinion commune des théologiens, les apparitions de Dieu sous l'Ancien Testament n'étaient pas personnelles, mais, selon leur expression, impersonnelles, Dieu ne prenait pas un corps et ne se manifestait pas lui-même, mais il le faisait par le ministère des anges qui le représentaient. C'est ce que prouve Durand où il démontre comment on peut dire que Dieu se montrait, quoiqu'un ange parût revêtu d'un corps, et comment les anges pouvaient dire : *Je suis le Seigneur votre Dieu*, quoique les prophètes eussent coutume de dire : *Ainsi parle le Seigneur.* Thyrée est d'accord avec lui lorsqu'il parle des apparitions visibles de Dieu sous l'Ancien Testament, et dit que Dieu n'a jamais pris un corps. Lorsque nous lisons dans l'Ancien Testament que Dieu était visible, il faut entendre que toutes ces manifestations visibles se sont accomplies par le ministère et l'intervention des anges, qui formaient des corps, s'en revêtaient, et représentaient Dieu. Car ces corps, qui devenaient visibles à l'œil humain, — je veux parler de corps aériens, — doivent facilement se composer et se former,

1. *Le Merveilleux Divin*, p. 247

prendre des couleurs humaines; et, lorsqu'ils sont abandonnés, ils ne laissent après eux aucune trace qui tombe sous les yeux des spectateurs; c'est ce que prouve notre auteur au même endroit.

« Les anges, qu'on appelle les esprits ministres de Dieu, forment aussi des voix, ce qui nous fait dire que Dieu a quelquefois parlé sous l'Ancien Testament.

« Toutes ces questions sont amplement traitées par Thyrée dans son ouvrage, qui examine aussi, avec beaucoup de détails, si Dieu, dans la révélation du langage intellectuel, parle lui-même ou par des intermédiaires. Après avoir établi qu'il y a différentes espèces dans ces visions, apparitions, révélations et locutions intellectuelles, qui sont des images des objets révélés; qu'il y a aussi la lumière dans laquelle l'entendement illuminé a connaissance des objets; puis, que les espèces sont de deux genres, nouvellement accordées ou préexistantes, mais recevant, dans la locution divine, une application divine; pareillement, enfin, qu'une lumière nouvelle, au-dessus de la nature, est ajoutée à la lumière naturelle et ordinaire, ou que celle-ci, dans le cas ou l'autre ne lui est pas surajoutée, est aidée par une certaine industrie naturelle de celui qui parle; — après ces préliminaires, notre auteur conclut que les espèces nouvelles que Dieu révèle sont son œuvre à lui seul, et non le fait des anges. Il affirme aussi la même chose à propos de la lumière qui est nouvellement communiquée à l'entendement, et dit que les anges font une nouvelle application des espèces déjà existantes, et éclairent l'entendement, lorsque celui-ci ne reçoit pas une nouvelle lumière. »

Le même Benoît XIV ajoute que Pierre Cunæus est d'avis que, quand les saintes Écritures disent que Dieu s'est manifesté, nous ne devons pas entendre qu'elles parlent d'un ange

agissant comme légat de Dieu, mais, plutôt, du Verbe divin, de la seconde Personne de la sainte Trinité, qui, même à cette époque, s'est rendu visible aux patriarches sous une forme humaine. Il a été suivi, dans cette opinion, par Bernard Lamg, et, récemment, par le P. Graveson. Nous ne devons pas abandonner la première opinion, qui est celle de la plupart des Pères et des scolastiques. C'est pourquoi, après avoir cité les témoignages des Pères, le cardinal Bona conclut en ces termes : « Quelles que soient les manifestations ou apparitions de Dieu qui nous sont rapportées, elles ont été accomplies par les anges, dont le ministère les a transmises à nos pères. L'unanimité des anciens Pères sur ce point est remarquable, et les maîtres de l'École ne se sont point écartés de leur manière de voir. »[1]

(2) Explication de l'adoration dans ces sortes d'apparitions.

La difficulté, c'est d'expliquer comment il s'est fait que les saints de la loi ancienne, Abraham, Moïse et autres, aient rendu des témoignages d'adoration à ceux qui leur apparaissaient, et qui n'auraient été en définitive que des anges. Remarquons d'abord à ce sujet que, dans la sainte Écriture, le terme d'adoration ne s'entend souvent que d'un profond respect et d'une soumission révérentielle. Et puis, observons que les anges n'apparaissaient pas de la même manière aux patriarches et aux prophètes, quand ils se présentaient en leur propre personne, ou quand ils représentaient la personne de Dieu. En ce dernier cas, la majesté du Très-Haut les environnait, les pénétrait et rejaillissait de tout leur être ; en

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 289-292.

un mot, Dieu manifestait clairement en eux sa gloire; et, dès lors c'était Dieu lui-même que reconnaissaient et adoraient en eux les saints patriarches et prophètes. Leur regard allait plus loin que l'ange qui se tenait devant eux dans un appareil d'éblouissante lumière, et faisait entendre à leur oreille des paroles retentissantes; il pénétrait jusqu'à celui qui agissait et s'exprimait par son entremise. Même dans le cas d'une apparition fausse ou diabolique, le danger d'idolâtrie est facilement évité, selon l'enseignement de saint Bonaventure. Il se pose cette question : Le culte de *latrie* peut-il être adressé à l'ennemi du Christ? Et, il répond : « Il est possible d'accorder le culte de *latrie* à l'ennemi du Christ en deux manières, — absolument ou conditionnellement. Si c'est absolument, — c'est-à-dire, s'il s'adresse exclusivement à l'apparition, — alors, je dis qu'on ne peut pas le faire sans qu'il y ait péché, et on ne saurait invoquer l'ignorance comme excuse, car il y a trois moyens d'éviter l'erreur. Le premier se trouve dans les avertissements de la sainte Écriture, qui nous prévient fréquemment que sont nombreux ceux qui viendront au nom du Christ pour tromper. Le second est la prière intérieure, par laquelle l'homme doit avoir recours à Dieu, pour en obtenir les lumières du cœur. Le troisième est de ne pas donner son assentiment, car on ne doit pas croire toute espèce d'esprits, mais les éprouver pour s'assurer qu'ils viennent de Dieu. Celui, en effet, qui les croit, fait preuve de légèreté de cœur, peut-être même d'orgueil en se figurant qu'il est qualifié pour recevoir de telles visions et révélations. Maintenant, si son adoration est conditionnelle, elle peut l'être de deux manières, ou en vertu d'une condition habituelle, ou en vertu d'une condition actuelle. Si la condition est actuelle, en disant, par exemple : « Si tu es réellement Dieu ou son Christ, » — on n'adore pas

le démon, mais plutôt Jésus-Christ; car cet acte d'adoration, fait uniquement sous condition, se rapporte et va à celui auquel on l'adresse. Mais si la condition n'est qu'habituelle, elle n'est pas suffisante pour éviter le péché d'idolâtrie. »[1] Il semblerait donc, d'après cette doctrine, qu'on doit formuler une condition actuelle et explicite, avant d'adresser ses adorations à Dieu dans des visions ou apparitions comme celles dont nous parlons.

(3) Sous le Nouveau Testament les apparitions divines furent personnelles.

« Sous le Testament Nouveau, tant à la Transfiguration du Sauveur qu'à son baptême, il faut admettre que le Père et le Saint-Esprit se sont manifestés par une intervention personnelle. Ici, on ne saurait mettre en scène les anges, sans diminuer l'importance de ces manifestations, dans lesquelles la sainte Trinité toute entière affirmait sa présence et son indissoluble unité. Il est dans l'ordre que les anges aient été les intermédiaires de Dieu vis-à-vis des patriarches; ils ne pourraient pas jouer ce rôle entre Dieu le Père et son Fils unique, entre celui-ci et le Saint-Esprit; s'ils ont exercé des offices vis-à-vis de Notre-Seigneur, c'était comme serviteurs de son Humanité. »[2]

4. LES APPARITIONS DE NOTRE-SEIGNEUR.

Passons maintenant aux apparitions du Sauveur dans sa sainte et adorable Humanité. Il n'y a aucune raison de nous arrêter à parler de la visibilité de Notre-Seigneur depuis

1. Voy. Benoit XIV, *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 344.
2. *Le Merveilleux Divin*, p. 249.

sa naissance jusqu'à sa mort ; il n'entre pas davantage dans notre plan de nous étendre sur ses apparitions, qui eurent lieu, sous des formes diverses, depuis sa résurrection et avant son ascension. Tout ce qu'il importe de remarquer sur ce point, c'est que, quand le Christ daigna se montrer, après sa résurrection et avant son ascension, ses apparitions étaient personnelles, quoique, immédiatement après sa résurrection, il se soit montré à ses disciples sous la forme d'un étranger sur la route d'Emmaüs et sous celle d'un jardinier à Madeleine. Jésus-Christ, en effet, par un simple acte de sa volonté, pouvait très bien faire, sans même un nouveau miracle, que son corps produisit ce changement et cette apparence aux regards de ceux qui le voyaient. Après l'ascension du Christ dans le ciel, il est très probable que son apparition à saint Paul fut personnelle. C'est ce qui semble ressortir des termes dans lesquels l'Apôtre relate cette vision. [1] Elle eut lieu quelques années après l'ascension ; l'Apôtre dit expressément qu'il vit le Christ comme l'avaient vu Céphas, Jacques et les autres apôtres ; il prouve par cette vision et par cette apparition du Sauveur, qu'il n'est pas moins apôtre que les autres : Ne suis-je pas, moi aussi, un apôtre, dit-il, et n'ai-je pas vu le Christ Jésus, Notre-Seigneur ? — Tout cela semble bien montrer que cette apparition était personnelle.

L'apparition de Jésus-Christ à saint Pierre, relatée par saint Ambroise et d'autres auteurs, est considérée aussi par plusieurs comme personnelle. Nous voulons parler de l'apparition qui eut lieu, dit-on, lorsque saint Pierre, cédant aux sollicitations des chrétiens, s'en allait de Rome pour échapper à la fureur des païens. Aux portes de la ville, il rencontra le Christ qui y

1. I Cor. xv, 3.

entrait, et il lui dit : « Où allez-vous, Seigneur? » « Je vais me faire crucifier de nouveau, » lui répondit le Sauveur. Pierre comprit que le sens des paroles divines était une indication de son propre crucifiement. Le Christ ne pouvait pas être crucifié une seconde fois; il n'était plus revêtu d'un corps mortel. Pierre comprit que le Sauveur devait être crucifié dans son serviteur; il retourna volontiers sur ses pas, et, peu après, il glorifia Notre-Seigneur par son martyre en mourant sur la croix. L'église érigée en mémoire de cette apparition, et qu'on appelle : *Domine, quo vadis!* marque l'endroit de cette rencontre dont la tradition nous a gardé le souvenir. Il est probable, croient certains auteurs, que cette apparition de Jésus-Christ fut personnelle. Toutefois, puisqu'il s'agit de donner un exposé théologique de la nature des apparitions du Sauveur depuis son ascension, je crois devoir citer l'opinion des théologiens de marque qu'exprime si bien ces paroles de Benoît XIV :

« Quoiqu'il en soit, dit-il, que l'apparition à saint Paul ait été personnelle, que celle dans laquelle Notre-Seigneur se présenta à saint Pierre l'ait été ou non, les théologiens se demandent si Jésus-Christ descend du ciel sur la terre? Saint Thomas ne regarde pas comme improbable que le Christ ait quitté le ciel pour un temps et soit descendu sur la terre, quoique nous lisions dans la sainte Écriture qu'il est monté au ciel, qu'il est assis à la droite de son Père, et qu'il en descendra au jour du jugement, comme c'est écrit aux chapitres I et III des Actes. Ceci prouve seulement que le ciel est la demeure particulière, permanente, du Sauveur, où, dans son propre royaume, il est assis sur son trône et en fait son habitation ; mais on ne peut pas conclure de là qu'il y reste dans une complète immobilité. Jean le Majeur est d'avis que le Christ, depuis son ascension dans le ciel, n'a jamais quitté

la cour céleste, et s'est cependant montré quelquefois sur la terre, sous une forme visible, par une réelle présence de son corps, étant en même temps en deux endroits, *quantitativement et circonscriptivement,* selon l'expression consacrée. Suarez dit qu'il est simplement et absolument certain que le Christ, après son ascension, a quelquefois paru sur la terre; mais qu'il n'est pas certain qu'il ait été ou non absent du ciel. »

D'après Dom Maréchaux, il est probable que Notre-Seigneur n'est jamais descendu du ciel, depuis son ascension, pour paraître à quelqu'un, si l'on excepte l'apparition à saint Paul. A l'appui de son dire, il cite ces paroles de sainte Thérèse : « Je compris à certaines choses que me confia Notre-Seigneur que, depuis son ascension, il ne descend pas du ciel, et que nous ne le trouvons personnellement qu'au Saint-Sacrement de l'autel. » [1]

« Il en est ainsi, continue Dom Maréchaux. Nous possédons Notre-Seigneur au Saint-Sacrement; cela nous suffit. Nous n'avons pas besoin de le posséder autrement. C'est le cas d'expliquer comment se produisent certaines apparitions autour du Sacrement lui-même. Il est arrivé que Notre-Seigneur y est apparu sous une forme humaine, comme si les saintes Espèces eussent momentanément fait place à sa personne sacrée. »

« On raconte, dit Benoît XIV, plusieurs exemples d'apparitions de ce genre. Tantôt c'est un homme qu'on voit dans la sainte Hostie; tantôt c'est la partie d'un homme; ici, on voit un enfant; là, le sang coule... Saint Thomas discute ce point, et montre qu'une apparition de ce genre peut avoir lieu de deux manières : D'abord, il peut se produire un

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 297, 298.

changement chez les personnes dont les yeux voient expressément de la chair, du sang, un enfant, sans qu'il n'y ait rien de changé au Sacrement; ou le changement se produirait dans les Espèces elles-mêmes. Le docteur angélique dit que l'apparition a lieu de la première manière, lorsqu'une personne la voit sans que les autres l'aperçoivent; et, de la seconde, lorsque, sous les Espèces, tous voient un corps, de la chair, du sang, et cela non seulement pendant une heure, mais même pendant un plus long laps de temps. Il ajoute que, dans l'un et l'autre cas, le Christ demeure dans le Saint-Sacrement. Dans le premier cas, rien n'y est changé; dans le second, on peut voir une modification des dimensions, qui sont la base des autres accidents, et le corps de Notre-Seigneur demeure nécessairement dans le Sacrement. Dans aucun cas, il ne résulte pour le voyant une déception, car l'apparition n'est accordée que pour rendre plus manifeste la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'adorable Sacrement. » Le savant pontife cite ensuite le Cardinal de Vitry dont voici les paroles : « Puisque, dit-il, les incompréhensibles et merveilleuses profondeurs de ce Sacrement dépassent toute intelligence, il nous est commandé de croire, défendu de discuter. C'est pourquoi Dieu, afin de fortifier la foi des faibles en cet auguste Sacrement, en a montré la vérité par différents prodiges. De fait, la similitude de la chair et du sang a souvent été constatée dans ce Sacrement, grâce à la puissance de Notre-Seigneur. Et, je l'ai vue de mes propres yeux au monastère de Prémontré, à Braine, en France. »[1]

Nous pouvons donc affirmer que toutes les apparitions de Notre-Seigneur, depuis son ascension, et qu'on peut dire

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 300-302.

personnelles, ont eu lieu en présence du Saint-Sacrement, dans lequel il est vraiment, réellement et substantiellement présent. Cette remarque s'applique particulièrement à la vision de la Bienheureuse Marguerite-Marie, lorsque Notre-Seigneur lui montra son cœur en lui disant : *Voilà ce cœur qui a tant aimé les hommes!* Cette triple et si remarquable apparition, dans laquelle le Sauveur lui montra son Cœur sacré, eut lieu en présence du Très Saint-Sacrement. En dehors de cette présence, lorsqu'on dit qu'un saint a vu Notre-Seigneur, il faut l'entendre d'une vision spirituelle, en ce sens que Notre-Seigneur élève cette âme, comme il le fit pour saint Étienne, et la transporte en esprit jusqu'au ciel où elle jouit de la vue du Sauveur. Saint Étienne *vit les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu.* Cette sorte de vision suffit pour rendre compte de la réalité des apparitions que racontent sainte Thérèse et d'autres saints. Ils ont vu Notre-Seigneur qui s'est ainsi réellement manifesté à eux.

En résumé, nous dirons avec Dom B. M. Maréchaux qu'on peut distinguer trois sortes de vision de Notre-Seigneur : vision de son propre corps; vision dans un corps d'emprunt; vision purement spirituelle, non extérieure. La première n'est pas dans l'ordre habituel des choses; il y a, dit sainte Thérèse, des raisons de croire que Notre-Seigneur ne descend pas du ciel pour se montrer en son vrai corps. La seconde ne nous semble pas possible; elle infirmerait la preuve de la résurrection, en fournissant un argument aux mécréants, qui avancent que la résurrection ne fut pas réelle, que les apparitions de Notre-Seigneur, depuis sa résurrection, n'étaient que fantastiques et imaginaires, que son corps ressuscité n'était qu'une apparence d'un corps, et non son vrai corps. Absolument parlant, il ne serait pas impossible que Jésus-Christ se

manifestât sous la forme d'un corps d'emprunt, quoique, pour la même raison que nous venons de donner, nous croyons que cela n'est jamais arrivé. Mais le troisième genre de vision est possible, à savoir la vision spirituelle du Sauveur, dont bien des saints ont été favorisés. En présence du Saint-Sacrement, elle se comprend parfaitement ; elle est la plus avantageuse, la plus vraisemblable, lorsque le divin Sauveur daigne se manifester de cette manière à ses serviteurs privilégiés. S'il y a vision extérieure, sensible, palpable, il est plus sûr de l'attribuer à l'opération des anges, comme nous l'avons fait pour les apparitions de Dieu, et dans le même sens : Notre-Seigneur peut envoyer les anges comme ses représentants et ses légats auprès des hommes. » [1]

1. *Le Merveilleux Divin*, pp. 255, 256.





CHAPITRE III

Les Apparitions de la Sainte Vierge et des Esprits.

I. LES APPARITIONS DE LA SAINTE VIERGE.

Plusieurs théologiens ont pensé que comme le Sauveur, la Sainte Vierge n'a jamais apparu personnellement sur la terre depuis son assomption dans le ciel; mais qu'il faut attribuer à une opération angélique les apparitions qui nous sont relatées dans la vie des saints et l'histoire de l'Église. Sans doute l'analogie est légitime entre la Mère et le Fils. Toutefois, il n'y a pas, pour affirmer que les apparitions de la Très Sainte Vierge furent impersonnelles, la même raison que pour celles du Sauveur. Notre-Seigneur demeure avec nous dans le Saint-Sacrement : aucune raison semblable ne peut être alléguée en faveur du caractère impersonnel des apparitions de sa sainte Mère. Il est vrai que, suivant notre manière ordinaire de voir les choses, Marie est reine; et,

comme reine, elle peut se faire représenter par les messagers et les officiers de sa cour céleste. Mais aussi elle est mère; et une mère aime à visiter personnellement ses enfants. Il serait pénible à la piété chrétienne d'admettre qu'à La Salette, à Lourdes, la Sainte Vierge n'ait pas apparu elle-même, mais que ce soit un ange qui ait tenu sa place. Je ne cite que ces deux exemples parmi les nombreuses apparitions que l'histoire nous a transmises.

Arrêtons-nous à Lourdes. Nous avons mieux que des considérations de sentiment, nous avons des raisons de toute évidence, pour justifier que la Sainte Vierge s'y est réellement montrée elle-même. Nous avons la décision de l'Église déclarant solennellement, dans un office liturgique, que la Mère de Dieu et des hommes, que l'Immaculée-Conception a apparu dix-huit fois à Bernadette aux roches Massabielle. L'Église, après avoir mûrement examiné les circonstances de l'apparition, nous dit : C'est bien Elle, la Vierge sainte elle-même qui s'est montrée. Et, tout le peuple chrétien, se renouvelant sans cesse devant la grotte miraculeuse, répète, dans un élan d'amour et d'enthousiasme : Oui, c'est bien Elle! Elle dont l'intercession a obtenu tant de guérisons miraculeuses; elle dont la prière a fait descendre tant de faveurs divines dans ce béni sanctuaire, pour l'édification de l'Église universelle, à l'admiration du monde non catholique, au plus grand honneur et à la plus grande gloire de la Mère de Dieu. Il est donc bien entendu que nous ne voulons en rien porter atteinte à la réalité, à la vérité de cette apparition, que nous choisissons comme typique, dans les réponses et explications que nous allons donner aux questions suivantes.

Comment cette apparition s'est-elle faite? La Sainte Vierge est-elle descendue du ciel en corps et en âme? A-t-elle quitté

un moment la cour céleste? A-t-elle privé les bienheureux de sa présence? Nous ne le pensons pas. Elle n'a pas quitté le ciel, mais elle a multiplié sa présence. Tout en demeurant là-haut, elle s'est transportée en esprit, avec un corps d'emprunt, auprès de ses enfants de la terre. Telle est, croyons-nous, dit Dom Maréchaux, la solution de la difficulté. On a constaté que des saints, même vivant sur la terre, se sont trouvés en deux endroits à la fois; et, il est extrêmement probable qu'ils étaient dans l'un avec leur corps réel, dans l'autre avec un corps d'emprunt; car, si un esprit peut se trouver en plusieurs lieux à la fois, un corps matériel n'a pas cette même faculté. Nous opinons la même chose de la Très Sainte Vierge : restant au ciel avec son corps glorifié, elle s'est transportée en esprit sur la terre avec un corps qu'elle a revêtu pour la circonstance.

Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est que ces apparitions terrestres ont évidemment quelque chose de représentatif. Ainsi, parfois, la Sainte Vierge est attristée, pleure, bien que dans la gloire elle ne soit sujette ni à la tristesse, ni aux larmes, ni aux chagrins.

En admettant que la Sainte Vierge, dans ces diverses apparitions, ait pris la forme d'un corps d'emprunt, on ne se heurte pas à la même difficulté que s'il s'agit de Notre-Seigneur. Il est vrai qu'elle fut ressuscitée d'entre les morts, et élevée en corps et en âme au ciel. Mais, après sa résurrection, elle n'est pas restée quelque temps sur cette terre; elle ne s'est pas montrée aux hommes pour prouver la réalité de sa résurrection. Jésus-Christ l'a fait, parce que la résurrection est la grande preuve de sa religion et de sa doctrine; parce qu'il ne fallait pas que l'homme eût jamais l'occasion de dire que, pendant toute la durée de sa vie, à sa mort, ou après sa mort, il avait pris un corps fantastique, ou s'était

manifesté sous une forme représentative quelconque, mais que toujours, comme nous l'avons dit, il s'était montré dans son vrai corps, ou dans un endroit où son vrai corps était réellement présent; ou que, autrement, il s'est montré dans les anges, ses représentants, comme dans les *théophanies* d'autrefois. [1]

2. LES APPARITIONS DES ANGES.

Nous sommes, sur cette terre, entourés d'un monde d'esprits, qui forment une sorte d'atmosphère translumineuse entre Dieu et nous. Ils nous transmettent les ordres divins, et souvent aussi, nous avons eu l'occasion de le dire, quelque chose des rayonnements divins; et, en nous les transmettant, il leur arrive de se mêler intimement à notre vie. Leur action spirituelle sur le monde sensible est indiscontinue; elle est des plus discrètes en même temps que des plus efficaces, elle se cache sous le voile des causes naturelles. La raison la découvre, en nous convainquant de la nécessité pour les éléments matériels d'être mis en mouvement par des moteurs spirituels; la foi corrobore puissamment les données de la raison, et nous garantit par son autorité et l'existence et l'intervention dans notre sphère des purs esprits, bons ou mauvais.

Comme par nature les anges sont incorporels, il est nécessaire, pour qu'ils se montrent à nos sens, qu'il revêtent des corps d'emprunt. Peuvent-ils les revêtir? Sans aucun doute; car ils ont pouvoir sur les éléments matériels, il leur est facile de les grouper et de se les adapter sous la forme d'un corps humain : ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'ils contracteraient avec celui-ci une union substantielle. En

1. Voy. *Le Merveilleux Divin*, pp. 254 et suiv.

vertu de leur propre puissance naturelle, ils peuvent former et dissoudre ces images ou apparitions. Les revêtent-ils en certaines circonstances déterminées par Dieu? La sainte Écriture ne permet pas qu'on réponde à cette question d'une manière négative; elle relate de si nombreuses apparitions d'anges sous formes humaines, que, d'après Suarez, en révoquer en doute la réalité, c'est aller contre la foi. [1]

(1) Les apparitions des bons anges.

Le monde est à peine créé que les anges apparaissent aussitôt aux premiers auteurs du genre humain. Sous des formes diverses ils sont en relations ininterrompues avec les patriarches, comme nous l'apprend la Genèse. La Loi est donnée aux Juifs, non seulement par le ministère des hommes, mais aussi par celui des anges, comme nous le lisons au chapitre VII des Actes.

Le Nouveau Testament nous rapporte de nombreuses apparitions angéliques. C'est ainsi que nous voyons que le grand prêtre Zacharie *fut troublé, et que la frayeur le saisit*, [2] lorsqu'il aperçut l'ange près de l'autel du temple. A la salutation de l'ange, la Sainte Vierge fut troublée de ses paroles, et pensait en elle-même quelle pouvait être cette salutation. Au sujet des bergers, nous lisons que « tout à coup un ange du Seigneur se présenta à eux, et une clarté céleste les environna, ce qui les remplit d'une grande frayeur... Au même instant, il se joignit à l'ange une grande troupe de l'armée céleste, louant Dieu, et disant : Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. » [3] Les anges assistent Notre-Seigneur au

1. Voy. *Le Merveilleux Divin*, pp. 262, 263. 2. S. Luc, I, 12.
3. S. Luc, II, 9, 13, 14.

désert et au jardin des oliviers; ils se mêlent aux hommes à sa naissance, à sa résurrection, à son ascension. Ils veillent sur l'Église naissante et la protègent; ils délivrent saint Pierre de son cachot. La vie des saints nous fournit des témoignages authentiques de maintes apparitions angéliques à tous les siècles de l'Église.

(2) Les apparitions démoniaques.

Les esprits mauvais peuvent aussi se manifester, et, de fait, se sont souvent montrés. Nous savons que le démon peut se transformer en ange de lumière. Au jardin de l'Eden, il entra dans le corps du serpent; comme un instrument bien manié, il fit entendre les accents, les modulations, et, autant qu'il put, les sons de la voix humaine, si nous en croyons l'explication de saint Jean Chrysostome, de Procope et de saint Augustin, que cite Corneille de la Pierre dans son commentaire sur la Genèse. Il parla alors à Ève, — qui crut que le serpent avait obtenu la faculté de la parole, non par nature, mais en vertu d'une opération surnaturelle, comme dit saint Thomas, — et il lui demanda pourquoi elle ne mangeait pas du fruit de l'arbre qui était au milieu du Paradis. Elle répondit que Dieu l'avait défendu sous peine de mort. Il répliqua : « Assurément, vous ne mourrez point. Mais c'est que Dieu sait qu'aussitôt que vous aurez mangé de ce fruit, vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. » [1]

Sous le Nouveau Testament, le Christ Notre-Seigneur a voulu, lui aussi, être tenté par le démon, afin que, triomphant de ses tentations, il pût être notre médiateur, non seulement par son assistance, mais aussi par son exemple,

1. Gen, III, 4.

comme le fait remarquer saint Augustin. Dans cette tentation, dont le récit nous est donné par saint Matthieu et par saint Luc, le démon apparut à Notre-Seigneur, lui montra les royaumes du monde, lui promettant de les lui donner, s'il se prosternait devant lui et l'adorait. Arauxo dit que, dans cette apparition, le démon avait pris un corps aérien. Il peut former des apparitions à l'aide de corps de ce genre, en condensant l'air, de façon à se revêtir d'une forme humaine, et prendre les apparences du personnage qu'il veut représenter. Il est incontestable qu'il a produit des manifestations semblables, par exemple, lorsque, sous la forme d'un homme, il tenta le Christ pendant son jeûne au désert.

Le cardinal Bona parle des visions et apparitions *idéales* opérées par la puissance du démon. Ce qu'il en dit nous explique comment les choses se passent : « Le démon aussi, dit-il, a ses prophètes et ses rêveurs; dont il met l'imagination en mouvement, en la remplissant de nombreuses représentations et de suggestions diverses. » puis il ajoute : « Ces suggestions se transforment, prennent les traits de personnes vivantes, font paraître des spectres aux yeux des hommes ou dans leur imagination, des images, des ressemblances des choses et des personnes, et, comme le poète le dit du Protée de la fable, il leur fait prendre toutes sortes de formes, afin de séduire les malheureux mortels et de les entraîner à leur perte. » [1]

3. LES APPARITIONS DES AMES DES DÉFUNTS.

La foi catholique nous enseigne qu'il y a trois endroits où habitent les âmes des personnes qui ont quitté ce monde : le

1. Benoit xiv, *Vertu Héroïque*, vol. iii, pp. 302, 304.

ciel, l'enfer et le purgatoire. Nous avons donc à considérer les apparitions qui peuvent se produire suivant ces trois états, et à donner quelques mots d'explication sur leur nature respective.

(1) Les apparitions des saints.

La sainte Écriture nous offre quelques exemples d'apparitions, soit imaginatives, soit même sensibles, émanant de l'autre monde. Nous lisons que Samuel se montre à Saül; [1] et, cette étrange apparition, en raison de ses rapports avec la pythonisse et ses enchantements, demande une courte explication que j'emprunte à Benoît XIV :

« On se demande, dit-il, si c'est réellement l'âme de Samuel qui se manifesta en cette occasion, ou si ce fut seulement un spectre ressemblant au prophète. Saint Augustin ne dédaigne pas de discuter la question, et dit qu'on peut soutenir l'une et l'autre opinion. Dans l'*Ecclésiastique* (chapitre XLVIe, v. 23), où est fait l'éloge de Samuel, nous lisons que « après sa mort, il parla à Saül, et lui prédit la fin de sa vie. » Or comme, à la gloire de Samuel, on ne saurait admettre que le démon se soit affublé de ses traits, pour parler à Saül, et le tromper, en lui persuadant qu'il était ce qu'il n'était pas en réalité, il faut en conclure, avec la plupart des auteurs, que c'est bien l'âme de Samuel, qui, par une permission spéciale de Dieu, prit un corps aérien et se manifesta, lors même que la pythonisse eût recours à des évocations. De même, en effet, que Dieu se manifesta à Balaam au moment où il pratiquait ses incantations, non à cause des incantations, mais en prévenant et empêchant les effets de la magie, ainsi Dieu les a prévenus,

1. I Rois XXVIII.

en envoyant l'âme de Samuel, et en a frappé les effets de nullité. Du reste, on ne nous dit pas jusqu'où la pythonisse avait poussé ses enchantements ; on peut même avancer qu'elle ne les avait pas commencés ; mais que Dieu agit plus vite qu'elle, et la devança, pendant qu'elle se disposait à y avoir recours, sur la demande de Saül, et qu'il envoya lui-même Samuel par sa propre toute-puissance. Nous ne lisons pas que la pythonisse ait fait usage de ses évocations pour appeler Samuel, mais qu'au moment où Saül lui demanda de faire paraître Samuel, en lui disant : « Faites-moi venir Samuel. » Celui-ci apparut, et le texte continue : « La femme ayant vu Samuel, jeta un grand cri, et dit à Saül : Pourquoi m'avez-vous trompée ? » comme saisie d'un profond étonnement en voyant paraître le prophète avant ses évocations. »[1]

Dans l'Ancien Testament, nous lisons également le récit de l'apparition du grand prêtre Onias et du prophète Jérémie, qui, longtemps après leur mort, se montrèrent à Judas Machabée, et l'encouragèrent à combattre contre les ennemis sacrilèges de sa patrie. Le Nouveau Testament nous montre Moïse paraissant à côté de Notre-Seigneur sur le mont Thabor, où il est vu de Pierre, Jacques et Jean.

La vie des saints nous offre le tableau de nombreuses merveilles de ce genre. Le récit nous en est fait par les biographes, de telle façon que nous ne pouvons relever aucun caractère remarquable, rien d'exceptionnel dans leurs narrations. Ces merveilles sont racontées par des témoins dignes de foi, et qui sont, ou les saints eux-mêmes, ou ceux qui ont reçu d'eux le compte-rendu de ces visions et apparitions, ou bien encore, d'autres auteurs qui en ont entendu la relation des lèvres mêmes des saints. Entendons la judicieuse

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 288, 289.

remarque de Benoît XIV sur le genre d'évidence sur lequel reposent la vérité et la réalité des visions des saints : « Ces visions et manifestations, dit-il, ne peuvent se prouver que par les paroles ou les écrits des personnes qui se disent en avoir été favorisées. Les confesseurs et directeurs spirituels, dont les dépositions sont toujours reçues, ne tiennent leurs connaissances que de la personne à qui visions et apparitions ont été accordées. Les vertus, l'accroissement des vertus, plusieurs autres signes, qui aident à distinguer, chez celui qui en est l'objet, les visions et les apparitions, peuvent être attestés par d'autres témoins. Mais, comme il en est qui ne peuvent se prouver que par le témoignage des directeurs spirituels, une cause de béatification et de canonisation, où se rencontrent de nombreux cas de visions et d'apparitions, ne peut pas être poussée jusqu'à une issue favorable sans le témoignage des directeurs spirituels, portant sur la nature de ces visions et de ces apparitions, et sans qu'on ait, en outre, sur le compte de ces directeurs, la preuve évidente de leur sagesse, de leur prudence et de leur expérience. »

Les âmes des justes ou des bienheureux peuvent entrer en rapport avec les vivants, soit par la voie des songes, soit par des corps d'emprunt, de la même manière que les anges peuvent se manifester. Nous n'avons pas de raisons suffisantes pour affirmer que les anges viennent à leur place pour les représenter. Il convient, il est raisonnable qu'ils soient envoyés comme les représentants de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge, à cause de la suréminente dignité du Roi et de la Reine des cieux. Ils se montrent alors en leur qualité de messagers et d'officiers de la cour céleste, envoyés par le divin Maître ; mais, nous ne pouvons donner aucune raison pour justifier leur apparition de la part d'un saint. Ajoutons qu'il nous est aussi facile d'admettre l'apparition d'un saint,

que celle d'un ange qui prendrait sa place. Saint Thomas, il est vrai, tient que les âmes séparées de leurs corps n'ont point *par elles-mêmes* la faculté qu'ont les anges de mettre en mouvement la matière et par suite de se former des corps. Mais les âmes bienheureuses, par la puissance de Dieu dont elles sont revêtues, peuvent jouir de cette faculté.

(2) Les apparitions des âmes du Purgatoire.

« Nous tenons, au contraire, pour certain, dit Dom B. M. Maréchaux, que, s'il y a quelque rapport, par une spéciale permission de Dieu, entre les vivants et les âmes du Purgatoire, les anges en sont presque toujours les intermédiaires. On cite, en effet, certains avertissements mystérieux de prier pour ces âmes, qui viennent bien plus vraisemblablement des anges que de ces âmes elles-mêmes. Il y a une grande différence à faire entre les âmes des saints et les âmes du Purgatoire. Les premières sont libres, on conçoit que Dieu leur confie certaines missions à remplir. Les secondes sont tenues en prison ; un prince ne permet pas facilement à un détenu de sortir. Il est donc très rare et pour ainsi dire doublement exceptionnel, que les âmes du Purgatoire apparaissent à des vivants. Ce sont pour l'ordinaire des anges qui, s'il plaît à Dieu, nous apportent les messages de ces prisonnières. Cette réserve posée, nous sommes prêts à reconnaître qu'elles ont pu apparaître quelquefois à des saints, soit même à de pieux fidèles : car il n'y a rien là qui ne puisse être permis de Dieu pour des raisons dignes de sa Providence. »

(3) Les manifestations des réprouvés.

Les apparitions des damnés, continuerons-nous avec le même auteur, sont beaucoup plus rares encore. Le mauvais

riche demande à Abraham qu'il envoie Lazare avertir ses frères, comme reconnaissant qu'il est plus facile à Lazare qu'à lui-même de franchir le grand abîme qui les sépare l'un et l'autre des vivants. Saint Bonaventure dit expressément, au témoignage du cardinal Bona, que si les justes parfois retournent sur la terre, les damnés jamais. Saint Thomas n'est pas si absolu; il concède que les damnés peuvent, quoique tout à fait rarement, se montrer pour l'instruction et la terreur des vivants. S'ils se montrent, d'ailleurs, c'est sous une apparence hideuse qui les fait reconnaître. Ajoutons que bien souvent, là où on croit les voir, ce sont les démons qui font leur personnage.

4. LA FIN POUR LAQUELLE SONT ACCORDÉES CES FAVEURS.

Ces données sur les différentes espèces d'apparitions et leur nature, — données qui relèvent des principes de la saine théologie, nous aideront à juger, à leur juste valeur, les phénomènes du spiritisme et à reconnaître leur provenance diabolique. La fin pour laquelle Dieu accorde ces faveurs et ces visions extraordinaires à certaines âmes privilégiées, nous est expliquée par saint Jean de la Croix dans les lignes qu'on va lire :

« Il faudrait de longs détails, dit-il, pour expliquer la fin que Dieu se propose, et les moyens qu'il emploie, lorsqu'il permet ces visions pour arracher une âme à la tiédeur et la porter jusqu'à l'union divine. Ces points sont traités dans tous les livres spirituels et je me bornerai à répondre à la question que voici : On demande donc pourquoi Dieu présente ces visions imaginaires à l'âme, puisqu'elles l'empêchent de s'unir à lui et qu'elles peuvent même la conduire dans l'erreur? Pour répondre à cette question, il faut supposer

trois principes. Le premier est de saint Paul, qui dit que « Dieu a établi avec ordre tout ce qui est dans le monde. »[1] Le second est du Saint-Esprit par la voix du Sage : « Dieu dispose toutes choses avec douceur, »[2] c'est-à-dire que la sagesse de Dieu, bien qu'elle passe d'une extrémité à une autre extrémité, fait néanmoins tout ce qu'elle fait d'une manière douce et sans violence. Le troisième est de plusieurs théologiens, qui soutiennent que Dieu meut et fait agir les créatures selon leur nature et leurs qualités. Il s'ensuit de ces trois principes que Dieu doit mouvoir l'âme suivant sa nature et ses qualités, pour l'élever du terme de sa bassesse au terme de la sublimité de l'union divine. Or, comme l'ordre de la connaissance de l'âme et la manière d'acquérir cette connaissance consistent dans la dépendance des sens et dans les figures imaginaires des choses matérielles, il faut nécessairement que Dieu commence à l'éclairer par l'opération des sens qui est l'extrémité la plus basse, et qu'il la conduise à la connaissance purement spirituelle qui est l'extrémité la plus haute, afin qu'il la gouverne avec douceur et suavité. C'est pour cette fin qu'il l'instruit d'abord par des espèces et des visions imaginaires soit naturelles ou surnaturelles, par le raisonnement et par les considérations. Il lui communique ensuite des lumières spirituelles et dégagées de toutes ces représentations corporelles et sensibles. A la vérité, Dieu voudrait bien lui donner d'abord l'esprit tout pur comme il est en lui-même; mais, comme ces deux extrémités : l'humain et le divin, le sens et l'esprit, ne peuvent dans le cours ordinaire des choses, s'unir ensemble par un seul acte d'entendement ou de volonté, il est nécessaire de produire auparavant plusieurs actes qui soient des dispositions propres pour faire

1. Rom. xiii, 1. 2. Sagesse, viii, 1.

cette union. De sorte que les premiers servent de fondement et de disposition aux seconds, les seconds aux troisièmes et ainsi des autres, afin que ces deux extrémités se joignent d'une manière douce et agréable. Comme nous voyons que dans les agents naturels, les premières dispositions qu'on introduit dans un sujet servent aux secondes et les secondes aux troisièmes, c'est de la même sorte que Dieu s'accommodant à la nature de l'homme, le conduit par les choses les plus basses qui sont les extérieures aux choses les plus élevées qui sont les intérieures. » [1]

Les visions corporelles, lorsqu'elles sont accordées, sont ordinairement le privilège des âmes qui en sont à leurs débuts dans la voie de la perfection. Quelquefois, cependant, il arrive que les pécheurs en sont gratifiés; souvent ces faveurs vont aux parfaits. Il ne faudrait point les prendre pour des marques de sainteté et de perfection; mais plutôt comme des signes de la faiblesse et de la fragilité de l'âme. Les personnes honorées de ces faveurs insignes, les recevront donc avec humilité, les feront tourner à leur avantage spirituel, ne manquant jamais de se souvenir que la sainteté ne consiste pas dans les visions, dans les émotions et les manifestations sensibles, mais dans la pratique de la vertu et dans les progrès vers la perfection chrétienne. Nous ne devons pas non plus affirmer que ces visions n'ont rien de réel et ne sont pas diaboliques, du fait que l'âme qui les reçoit est imparfaite ou d'une vertu encore débile. Elles ne supposent pas toujours dans l'âme la grâce et la perfection, comme dans l'union mystique, dans les extases et les ravissements, parce que Dieu les confère pour rendre l'âme plus parfaite.

1. *La Montée du Mont-Carmel*, liv. II, ch. XVII.



CHAPITRE IV

Des Visions imaginaires et intellectuelles.

I. VISIONS IMAGINAIRES OU IDÉALES.

La vision imaginaire ou idéale consiste dans la représentation intérieure d'un objet quelconque. Cet objet, circonscrit dans les limites de l'imagination, y est formé, soit par des espèces combinées, soit par des espèces récemment infuses, et s'y montre éclairé d'une telle lumière d'en haut, que la puissance en jeu le voit plus clairement que s'il était perçu par la vision physique. C'est la définition et l'explication que Voos donne des visions imaginaires. En termes plus simples, on pourrait peut-être définir encore la vision imaginaire en disant qu'elle est une représentation sensible, entièrement circonscrite dans les limites de l'imagination, et qui se présente surnaturellement à l'esprit avec autant et plus de vivacité et de clarté que les réalités physiques elles-mêmes. Retenons sur ce sujet les réflexions si exactes de saint Jean de la Croix :

« Nous entendons, dit-il, par ces représentations imaginaires, toutes sortes d'espèces et de figures, qui peuvent être gravées surnaturellement dans l'imagination, et qui représentent les choses plus parfaitement que les images naturelles, et frappent plus vivement l'esprit et le cœur. Car les espèces corporelles que les sens extérieurs produisent, et qui représentent les objets à l'âme, où elles résident comme dans leur siège naturel, peuvent être aussi présentées surnaturellement à l'âme sans le secours des mêmes sens, parce que la fantaisie et la mémoire sont comme le réservoir de ces images au regard de l'entendement, qui les y contemple, en forme ses connaissances, et en porte tel jugement qui lui plaît.

« Il faut donc savoir que, comme les sens extérieurs proposent naturellement les images de leurs objets aux sens intérieurs, qui sont la fantaisie et l'imagination; ainsi les mêmes images leur peuvent être représentées surnaturellement sans le ministère des mêmes sens extérieurs, et faire même une impression plus vive et plus efficace. C'est de ces espèces dont Dieu se sert pour faire connaître plusieurs choses à l'âme, comme on le peut voir dans l'Écriture. En effet, il montra autrefois sa gloire sous la figure de la fumée, qui remplit le tabernacle du temps de Moïse (Ex. XL, 32). Il la fit éclater par le moyen des séraphins, qui lui couvraient de leurs ailes le visage et les pieds (Is. VI, 2). Il fit voir à Jérémie une verge qui veillait (JÉR. I, 11). Il donna aussi plusieurs visions imaginaires au prophète Daniel. » [1]

Les visions imaginaires de l'ordre mystique et celles de l'ordre purement naturel se produisent dans l'imagination : c'est le seul point d'analogie qu'il y ait entre elles. Elles

1. *Montée du Mont-Carmel*, liv. II, ch. XVI.

diffèrent à tous les autres points de vue. D'ordinaire les premières se produisent soudainement, sans pressentiment, et disparaissent avec la même rapidité. Les faits imaginaires de l'ordre naturel, au contraire, procèdent du travail spontané de l'esprit, naissent des pensées précédentes, ou du moins répondent à un désir qui préoccupe l'âme, et s'évanouissent peu à peu.

Les objets des visions imaginaires peuvent être les mêmes que ceux des représentations corporelles : Dieu, Notre-Seigneur, la Sainte Vierge, les anges et les saints, etc..

2. LES VISIONS IMAGINAIRES SONT SUJETTES AUX ILLUSIONS.

Que ces visions, tout comme les apparitions physiques, soient sujettes aux illusions, il n'est pas même besoin de le prouver, puisqu'elles peuvent provenir du démon ou de certaines dispositions naturelles. Le P. Baldelli, cité par Benoît XIV, nous fera comprendre comment cela peut arriver.

« Il n'est point difficile, dit-il, de croire que non seulement les visions idéales, mais encore les apparitions corporelles, peuvent procéder du démon, puisqu'il est capable de changer les images et d'exciter les esprits animaux. Il ne manque pas non plus de moyens de faire croire aux gens qu'ils voient ce qu'ils ne voient pas, comme il le fait d'ailleurs pour les sorciers et les nécromanciens. Certaines gens, le fait ne saurait être révoqué en doute, parviennent, au moyen de secrets naturels dont ils disposent, à en imposer à leurs semblables; tels sont les conjureurs qui font paraître une chose pour une autre en illusionnant les sens. Ainsi, et à plus forte raison, le démon peut-il, en transportant d'une distance à l'autre des corps réels et des objets sensibles, en les reproduisant d'après leurs causes qui lui sont connues,

en trompant les sens extérieurs à l'aide de corps simulés, et produisant même par là une suspension des sens, en changeant les images présentées aux sens internes ; ainsi, disons-nous, grâce à toutes ces ressources, le démon peut-il produire ces apparitions qui se produisent dans les songes. C'est l'explication que donne Cajetan, ainsi que tous les auteurs qui se sont occupés de superstitions. Il paraîtrait peut-être moins difficile de saisir comment les visions peuvent provenir des causes physiques, si, au sujet des visions idéales, nous avions une claire notion des songes, qui ne sont pas autre chose que des apparitions causées, pour la plupart, par les motions et le concours de diverses imaginations qu'on se forge, par les vapeurs qui produisent le sommeil ; et, si nous avions, relativement aux visions corporelles, la connaissance bien nette des phénomènes qu'on constate chez les maniaques, chez les aliénés, et chez les personnes qui sont atteintes de certaines fièvres : tous, par suite de leurs différentes indispositions, disent voir et sentir ce que, en réalité, ils ne voient et ne sentent pas du tout. » [1]

Sainte Thérèse explique comment Notre-Seigneur se communique à l'âme par une vision imaginaire. Je citerai un passage de ses écrits ; il rejaillira de ces quelques lignes une vraie lumière sur la nature et le caractère de ce genre de vision :

« Je viens, maintenant, dit-elle, aux visions que l'on nomme imaginaires ou représentatives. Le diable peut sans doute plus s'y mêler que dans les intellectuelles, dont je viens de parler, et, lorsqu'elles procèdent de Dieu, elles me paraissent plus profitables, à cause qu'elles sont plus conformes à notre nature. Mais il en faut excepter celles que l'on a

1 *Vertu Héroïque*, pp. 309, 310.

dans la septième et dernière demeure, auxquelles nulles autres ne sont comparables. » La sainte a recours à la comparaison d'une pierre précieuse d'une valeur et d'une vertu admirables, enfermée dans un riche écrin ; elle montre par là comment Notre-Seigneur, dans cette sorte de vision, se représente à l'âme favorisée de son amour : « Lorsque Notre-Seigneur, poursuit-elle, veut favoriser une âme d'une grâce tout extraordinaire, il lui fait voir clairement sa très sainte humanité, en se montrant à elle ou tel qu'il était quand il conversait dans le monde, ou tel qu'il est depuis sa résurrection. Et, quoique cela passe si vite que l'on peut le comparer à un éclair, cette glorieuse image demeure si vivement imprimée dans l'imagination, qu'il me paraît impossible qu'elle s'en efface, jusqu'à l'heureux jour où elle verra ce divin Sauveur et le possédera dans l'éternité de sa gloire. Or, quoique j'use du nom d'*image*, ce n'est pas comme un tableau que l'on présenterait à nos yeux, c'est une chose véritablement vivante, et qui quelquefois parle à l'âme et lui montre de grands secrets. » [1]

3. VISIONS INTELLECTUELLES.

Une vision intellectuelle est la manifestation certaine d'un objet à l'intelligence, sans aucune impression sur les sens ou l'imagination. De toutes les visions, c'est la plus parfaite et la plus sublime. Elle s'opère dans cette partie de l'esprit où apparaissent les choses qui n'ont ni corps ni forme corporelle, et où la matière elle-même ne se montre que sous le seul aspect de l'être. Les objets suprasensibles de leur nature, tels que Dieu, l'ange et l'âme, et ceux aussi qui sont étendus

1. *Le Château de l'Ame*, sixième demeure, ch. IX.

et frappent nos sens, quand on ne considère en eux que la vérité, l'esprit les contemple indépendamment de toute représentation sensible, soit extérieure, soit intérieure; et, cette opération est dite intellectuelle, parce qu'elle est due tout entière à la faculté d'appréhender les êtres par leur côté purement intelligible. Qu'ils soient simples ou composés, infinis ou bornés, substances ou modes, en tant que perceptibles à l'esprit, ils se présentent sous une notion générale, celle de l'être et de la vérité. Et, voilà pourquoi cette sorte de vision est la plus excellente et la plus éminemment spirituelle; car, à ce point de vue, l'homme ici-bas, devient capable de comprendre et d'acquérir la science de la même manière que les anges et les saints dans le ciel. Le savoir ne lui vient ni par les sens ni par l'imagination, mais par l'acte simple de l'intelligence éclairée d'une lumière spéciale de Dieu. [1] A ce propos, nous ferons observer que, d'après le mode naturel de savoir, l'intelligence doit tirer ses connaissances des sens ou de l'imagination; mais, comme le dit Suarez, et tous les théologiens avec lui, l'homme peut être élevé par une action surnaturelle jusqu'à la contemplation de la vérité sans passer par les obscurités des sens et de l'imagination. L'intervention de l'imagination n'est pas tellement essentielle à la connaissance que Dieu ne puisse l'en dispenser.

Cherchant à expliquer ces visions, sainte Thérèse dit qu'il est très difficile d'en parler, parce qu'elles sont d'une étonnante profondeur, et qu'il est beaucoup plus facile de rendre compte des visions imaginaires. [2] Nous lisons dans sa vie que voulant exposer une de ces visions à son confesseur,

1. Lejeune, *Manuel de Théologie Mystique,* p. 272.
2. *Le Château de l'Ame*, sixième demeure, ch. x.

elle se trouva fort embarrassée sur la manière de s'exprimer. « J'usai, dit-elle, de diverses comparaisons pour tâcher de me faire entendre, mais il me semble qu'il y en a peu qui aient du rapport à cette sorte de vision. Et, comment des femmes ignorantes, telle que je suis, pourraient-elles trouver des termes propres pour bien expliquer une chose si difficile, qu'il n'y en a point de plus relevée, comme je l'ai appris depuis par un saint homme de grand esprit, nommé le P. Pierre d'Alcantara, et de quelques autres aussi fort savants, qui m'ont assuré comme lui, qu'il n'y a rien en quoi le démon puisse avoir moins de part qu'à une telle vision? Ainsi, je laisse à ces personnes savantes le soin d'expliquer comment cela se peut faire. » [1]

(1) La vision intellectuelle obscure.

Les mystiques distinguent deux sortes de vision intellectuelle, l'une qui est obscure, l'autre qui est claire et distincte. Nous ne saurions mieux dépeindre ces phénomènes qu'en empruntant les paroles de sainte Thérèse. Elle décrit la vision intellectuelle obscure, dont elle fut favorisée dans les termes cités à la troisième partie, page 487, auxquels je renvoie le lecteur. Il semble aussi, d'après l'expérience qu'elle en avait, que les visions intellectuelles, au lieu de s'évanouir rapidement, comme les visions imaginaires, se prolongent pendant plusieurs jours, et quelquefois une année entière.

(2) La vision intellectuelle claire.

Dans la vision intellectuelle obscure l'âme est certaine de la présence de l'objet, mais elle ne perçoit point les détails

1. *Sa vie,* ch. XXVII.

de sa nature intime. Dans la vision intellectuelle claire et distincte, l'âme est non seulement certaine de la présence de l'objet, mais aussi elle est capable de pénétrer dans sa nature ; c'est au point qu'elle croit voir Dieu, ou que Dieu l'inonde de clartés et de lumières toutes célestes. Sainte Thérèse décrit, comme il suit, ces deux sortes de vision intellectuelles dans le *Château de l'Ame;* elle semble dire, dans ce passage, que la vision intellectuelle obscure peut s'évanouir en un instant :

« Il arrive quelquefois, écrit-elle, lorsque l'on est en oraison, dans un entier affranchissement des sens, que Notre-Seigneur nous fait entrer soudain en une suspension dans laquelle il découvre à l'âme de grands secrets qu'elle croit voir en lui-même, quoique ce ne soit pas une vision de sa très sainte humanité. Mais, encore que j'use de ce terme de *voir,* l'âme ne voit rien, et cette vision n'est pas de celles que j'ai nommées représentatives ou imaginaires; c'est une vision intellectuelle qui fait connaître à l'âme de quelle sorte toutes ces choses se voient en Dieu, et comment elles sont en lui. Or, cette vision est très utile, parce qu'encore qu'elle passe en un moment, elle demeure profondément gravée dans l'esprit, et donne une très grande confusion à l'âme par la manière si claire dont elle lui fait voir la grandeur du péché, puisque étant en Dieu ainsi que nous y sommes, ce n'est pas seulement en sa présence, mais comme en lui-même que nous le commettons. »

Un peu plus loin, il s'agit évidemment de la vision intellectuelle claire et distincte :

« Il arrive aussi d'une manière qui ne se peut exprimer, continue la sainte, que Dieu montrant en lui-même à l'âme quelque vérité, cette vérité obscurcit de telle sorte toutes celles qui se remarquent dans les créatures, que l'âme

connaît clairement qu'il est la vérité même, et incapable de mentir. On comprend alors d'une manière si admirable ce verset du psaume : *Tout homme est menteur*, que l'on voit que c'est une vérité infaillible. Ce qui me faisant souvenir de Pilate, lorsqu'il demandait à Notre-Seigneur ce que c'était que la vérité, montre combien peu nous connaissons cette vérité suprême...

Notre-Seigneur favorise l'âme des grâces dont j'ai parlé lorsque, la voyant résolue d'accomplir en toutes choses sa volonté, et la considérant comme sa véritable épouse, il veut lui donner quelque connaissance de son adorable grandeur, et de ce qu'elle doit faire pour lui plaire. Je ne m'étendrai pas davantage sur ce sujet, et je n'en ai tant dit qu'à cause qu'il m'a paru être fort utile que vous le sachiez. On voit par là qu'il n'y a rien à appréhender dans de telles visions; il n'y a qu'à en remercier et à en louer Dieu, puisque c'est de lui qu'elles procèdent, et que, comme le démon et notre imagination n'y ont point de part, elles laissent l'âme dans une grande satisfaction et un grand repos. » [1]

4. LES VISIONS INTELLECTUELLES NE PEUVENT PAS ÊTRE L'ŒUVRE DU DÉMON.

On se demande, à propos des visions intellectuelles, si elles peuvent être l'œuvre du démon ? La réponse ne saurait être que négative. Ce troisième genre de vision est distinct du second ; il est une pure intellection sans coopération d'images, et il ne peut pas se produire en cette vie sans l'intervention de Dieu, à qui seul il appartient d'interrompre

1. *Le Château de l'Ame*, sixième demeure, ch. x.

la liaison et l'ordre naturel des facultés. Il n'en reste pas moins vrai que si une vision de ce genre avait lieu en connexion avec l'ordre naturel, elle pourrait procéder d'une autre cause que de Dieu. La connaissance acquise par cette sorte de vision, selon l'enseignement de saint Jean de la Croix, consiste dans un certain contact de l'âme avec la Divinité; c'est Dieu lui-même qu'on sent alors et qu'on goûte, bien que ce ne soit pas d'une manière aussi manifeste et aussi distincte que dans la gloire. Mais il y a dans cette sensation et ce goût des choses divines quelque chose de si intime et de si profond que la substance la plus intime de l'âme en est toute pénétrée : le démon ne peut y avoir aucune part, il ne peut rien produire de semblable, parce que c'est quelque chose à quoi rien ne peut se comparer, le démon est impuissant à faire pénétrer dans l'âme quoi que ce soit qui approche de telles délices. Cette connaissance exhale en quelque sorte un parfum de l'essence divine et de la vie éternelle; le démon n'est pas capable de simuler rien d'aussi merveilleux.

« Néanmoins, dit ce grand mystique, le démon pourrait quelquefois représenter à l'âme des perfections et des goûts sensibles qui sembleraient la rassasier et la remplir; il pourrait encore s'efforcer de lui persuader que c'est Dieu même qu'elle sentirait; mais il ne pourrait faire couler ces fausses images et ces consolations imaginaires dans le fond de l'âme, ni l'enflammer subitement de l'amour de Dieu, comme le font ordinairement les douceurs divines. Car quelques-unes de ces connaissances et de ces touches intérieures que Dieu répand dans l'âme l'enrichissent de telle sorte qu'une seule suffit, non seulement pour la délivrer tout d'un coup des imperfections qu'elle n'avait pu vaincre durant tout le cours de sa vie, mais aussi pour l'orner avec profusion des vertus

chrétiennes et des dons divins. Ces mouvements sacrés sont si agréables et donnent à l'âme une si douce consolation que toutes ses peines et toutes ses douleurs lui semblent bien récompensées; elle devient si courageuse et si avide de souffrir pour Dieu qu'elle s'afflige lorsqu'elle n'est pas assiégée de toutes sortes de souffrances. » [1]

Ces visions intellectuelles sont, à proprement parler, le privilège des âmes qui ont atteint les sommets de la perfection, ont été élevées à cet état qu'on appelle le mariage spirituel. Il est rare que Dieu favorise de telles visions les âmes moins parfaites. Ces visions, comme nous l'avons dit plus haut, ne sont pas aussi éphémères que les visions imaginaires; elles peuvent se prolonger pendant des semaines et des mois, même pendant une année entière; et nous voyons que sainte Thérèse eut durant plusieurs années une vision intellectuelle de Notre-Seigneur, qui se tenait à côté d'elle et surveillait tous ses actes.

Dans la vision ou apparition purement intellectuelle, aucune déception n'est possible, affirme le cardinal Bona. « Aucune erreur, aucune déception ne saurait s'y glisser, dit-il, tandis que toutes les autres visions sont sujettes à l'erreur et à l'illusion. Nulle séduction diabolique, ajoute-t-il, ne peut troubler la vision purement intellectuelle, soit que la représentation des choses à l'entendement ait lieu par des espèces divinement infuses, soit qu'on la considère dans le jugement porté sur les choses et formé d'après la lumière venant du Père des lumières; car ces deux actes ne dépendant ni des sens, ni de l'imagination, aucune créature ne peut s'y immiscer. » [2]

1. *La Montée du Mont Carmel*, liv. II, ch. XXVI.
2. Voy. Benoit XIV, *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 304.

5. COMMENT DISCERNER LES VISIONS ET APPARITIONS.

Avant de terminer les explications que nous avons à donner sur ce sujet, les visions et les apparitions, nous exposerons, pour donner satisfaction à une attente naturelle, quelques règles servant à discerner les visions vraies et divines de celles qui n'offrent qu'un caractère faux, naturel, ou diabolique. Ici, je ferai encore parler Benoît XIV, déjà si souvent mis à contribution :

(1) Visions provenant de causes naturelles.

« Si l'on veut, dit le docte pontife, s'assurer que les visions et apparitions sont naturelles, il faut s'enquérir avec soin si elles ont été précédées de quelques causes naturelles dont elles seraient les effets. Les personnes malades, bilieuses, celles qui sont sujettes à la mélancolie, celles qu'emporte généralement la véhémence des pensées et des affections, inclinent aisément à se persuader qu'elles ont des visions, des apparitions, lorsqu'il n'y a rien en réalité. Elles en parlent ordinairement comme des choses qu'elles ont vues et que le ciel leur a révélées. Barthélemy Médina donne la même règle : « Il faut tenir compte, dit-il, du tempérament physique, aussi bien que de la santé, et des occupations; car beaucoup de personnes malades, faibles de cerveau, par suite d'une trop grande tension d'esprit, en viennent à divaguer, à croire qu'elles voient et entendent quelquefois ce qu'elles n'ont jamais pu entendre ni voir. Il faut aussi chercher à connaître les tendances prédominantes de l'esprit; voir si ces personnes subissent l'influence de l'amour ou de la haine. On doit chercher avec le plus grand soin à savoir si la personne qui a des visions est sujette à la mélancolie, à des

distractions; si cette personne est atteinte de la jaunisse, si elle est âgée et si elle a eu souvent des absences trompeuses. On sait que les vieillards tombent parfois dans l'enfance...

« Le cardinal Bona parle dans le même sens : « Il faut, dit-il, étudier le système physique dont dépend, en général, l'état de l'esprit. Car ceux-là sont facilement induits en erreur, qui sont d'une faible santé, d'une imagination frivole et emportée, qui ont des accès de bile; tout autant de choses qui, habituellement, troublent l'esprit et laissent l'empreinte de diverses images sur les sens en désordre. Aussi ces personnes, même pendant la veille, semblent-elles rêver, et s'imaginent-elles voir et entendre ce qu'il ne leur est pas possible de voir ou d'entendre. Des abstinences trop prolongées, des jeûnes fréquents, des veilles excessives, la paralysie du cerveau, la divagation des esprits animaux, font fréquemment apparaître des fantômes, auxquels s'attache l'âme illusionnée, comme si c'étaient autant de révélations divines. » [1]

(2) Visions diaboliques.

Les visions et apparitions préternaturelles, nous l'avons dit, peuvent venir de Dieu ou du démon. Les docteurs ont assigné plusieurs marques auxquelles on reconnaîtra les visions démoniaques et les visions divines. Il y a, dit Gerson, dans notre arsenal spirituel, une pierre de touche, qui est la principale et l'emporte sur toutes les autres. Avertissements intérieurs, fortes impressions, révélations, miracles, amour de l'extase, contemplation, ravissements, et, enfin, œuvres intérieures et extérieures; si tout cela est précédé, accompagné et suivi de l'humilité; si l'on n'y rencontre aucun symptôme contraire à cette vertu, c'est une marque que Dieu ou un de

1. Voy. Benoit xiv, *Vertu Héroïque*, vol. iii, pp. 321, 322.

ses anges en est le principe : vous ne pouvez pas vous y tromper. » Tel est aussi l'avis de Tanner, qui écrit, à propos des visions des femmes : « Les personnes qui prétendent en avoir ne sauraient longtemps se dissimuler; là, en effet, où ne se trouvera pas, comme base de l'édifice, la plus profonde humilité, tout ce qu'on voudra bâtir ne tardera pas de s'écrouler, entraînant avec soi plus d'un mécompte. Mais, où se trouve la vraie humilité, vertu nécessaire à tous ceux qui s'attachent à Dieu seul avec une affection pure, simple et très chaste, là, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre sexe, il n'y aura ni erreur, ni illusion. » Nous lisons dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne : « Ce qui est indispensable, c'est que, dans mes visions, mon âme s'humilie de plus en plus. » Ailleurs : « La vérité rend l'âme humble, l'erreur l'enorgueillit. » Le cardinal Bona : « Il n'y a pas de plus grande preuve des vraies visions que l'humilité. »

« Une seconde marque qui fera distinguer les saintes visions des artifices du mauvais esprit, ce sont les fruits et les bonnes œuvres qui en seront le résultat; car il est écrit dans l'Évangile : « Un mauvais arbre ne peut pas produire de bons fruits; » et : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » Par conséquent, lorsque nous voyons que, par ses visions et révélations, l'esprit est réellement éclairé; que les méchants sont convertis et ramenés à une vie pieuse; que ces effets se produisent en un certain nombre de personnes, qu'ils sont de longue durée, alors, il y a là un signe des plus certains que les phénomènes qui ont fait germer et progresser ces heureux fruits, ont été l'œuvre du Saint-Esprit et non du démon, qui est incapable de pareilles choses. Tout ce qui produit des effets contraires n'est que tromperie et illusion, et ne fait ordinairement que porter à des erreurs dans la foi et les bonnes mœurs.

« On ajoute encore que les apparitions des anges et des démons diffèrent dans la forme. L'ange n'en prend qu'une seule : la forme humaine ; le démon prend la forme de l'homme ou de la bête. On ne l'a jamais vu se montrer sous la forme d'une colombe ou d'un agneau, parce que ce sont là des emblèmes mystiques du Saint-Esprit et de Jésus-Christ... Quant à la forme humaine, si le démon l'emprunte, elle est la plupart du temps noire, difforme, mutilée, si étrange qu'on s'aperçoit sans peine que le démon se cache sous une telle enveloppe. Lui seul prend un corps de brute ou celui d'un monstre. Les âmes des trépassés, même celles des réprouvés, si Dieu leur permet de se manifester aux vivants, se revêtent de la forme sous laquelle elles sont connues. » [1]

(3) Signes des visions pieuses d'après celles de sainte Thérèse.

Le cardinal Bona se plaît à énumérer les traits caractéristiques des visions, apparitions et révélations de sainte Thérèse, et dit que ce sont là autant de marques sûres pour juger de la valeur des autres phénomènes de ce genre. Premièrement, fait-il observer, elle avait constamment peur des illusions diaboliques, au point que non seulement elle ne demanda ou désira jamais ces faveurs, mais elle priait Dieu de la conduire par les voies ordinaires, n'ambitionnant qu'une seule chose, que la sainte volonté de Dieu s'accomplit en elle. Secondement, le démon ordonne généralement de garder le secret sur les choses qu'il révèle ; notre sainte apprit toujours de l'Esprit qui lui apparaissait qu'elle pouvait communiquer ses révélations à de doctes personnages. Troisièmement, elle apportait la plus entière diligence à obéir à ses directeurs ; et,

1. *Vertu Héroïque,* vol. III, pp. 328, 331.

après ses visions elle faisait toujours de nouveaux progrès dans la charité et l'humilité. Quatrièmement, elle parlait plus facilement à ceux qui se montraient incrédules, et elle aimait ceux qui la persécutaient. Cinquièmement, son esprit était tranquille et gai ; son cœur brûlait d'un ardent désir de la perfection. Sixièmement, celui qui lui parlait intérieurement, lui reprochait ses imperfections. Septièmement, lorsqu'elle s'entendait dire que si elle désirait de Dieu ce qui était juste, elle l'obtiendrait incontinent, elle exprima nombre de désirs qu'elle vit toujours exaucés. Huitièmement, quiconque conversait avec elle, se sentait infailliblement porté à l'amour de Dieu, à moins qu'une mauvaise disposition intérieure n'y mit obstacle. Neuvièmement, ses visions et apparitions avaient lieu le plus souvent après de longues et ferventes prières ou après la réception de la sainte Eucharistie; elles excitaient en elle le plus vif désir de souffrir pour Dieu. Dixièmement, elle asservissait sa chair par les disciplines et les cilices, et elle se réjouissait dans les tribulations, les calomnies et les infirmités. Onzièmement, elle aimait la solitude, détestait tout commerce avec le monde et se dérobait à toutes les affections humaines. Douzièmement, elle gardait la même tranquillité d'âme dans la prospérité et l'adversité. Enfin, les hommes les plus expérimentés n'ont rien remarqué dans ses visions et apparitions, qui fût de nature à blesser la foi et la religion chrétienne, ou à mériter le moindre blâme. » [1]

Écoutons encore H. Joly écrivant sur la grande réformatrice du Carmel : « Sainte Thérèse, dit-il, avait si parfaitement conscience de l'effet de ces états (extases, visions, révélations), que non seulement elle nous les décrit, mais encore

1. Voy. Benoit xiv, *Vertu Héroïque*, p. 352.

qu'elle les analyse, les explique et les entoure de commentaires. Ses observations ont souvent le cachet d'une rare et profonde métaphysique; elle se livre à de nombreuses distinctions psychologiques aussi remarquables par leur lucidité que par leur précision. Elle ne conteste pas l'existence des visions fausses, car elle en a fait l'expérience; mais elle n'en n'est que plus à même d'établir un contraste entre les bonnes et les mauvaises, et plus apte à discerner les unes des autres. « Il y a donc, dit-elle, une si extrême différence entre ces diverses visions, que je ne doute point que ceux mêmes qui ne sont encore arrivés que jusqu'à l'oraison de quiétude, la connaîtront par les effets que j'ai rapportés. Ils sont si évidents, qu'à moins de vouloir se tromper soi-même, le démon ne saurait tromper une âme qui marche avec humilité et simplicité; et, il ne faut qu'avoir eu une véritable vision de Dieu, pour découvrir aussitôt l'illusion de notre ennemi, parce qu'encore qu'il nous fasse d'abord ressentir quelque plaisir, c'est un plaisir si différent de celui que goûte l'âme dans la vision qui vient de Dieu, et si impur et si peu chaste, que l'âme n'a pas de peine à s'apercevoir de la tromperie, et à se dégoûter de ce faux plaisir. Le démon ne saurait donc, à mon avis, nuire à ceux qui ont quelque expérience. » [1]

1. *Psychologie des Saints*, p. 109.





CHAPITRE V

LOCUTIONS DIVINES OU PAROLES SURNATURELLES.

I. LES DIFFÉRENTES MANIÈRES, DONT DIEU S'EST SERVI POUR PARLER AUX HOMMES.

Dieu nous parle, soit intérieurement, soit extérieurement, de plusieurs manières : 1° Il nous parle extérieurement et d'une manière naturelle par ses créatures qui, toutes, d'une voix unanime s'écrient : « C'est lui qui nous a faites, et nous ne nous sommes point faites nous-mêmes; » [1] et d'une manière surnaturelle, par sa parole que nous ont transmise l'Écriture Sainte et la tradition. 2° Il nous parle extérieurement par les ministres de son Église, et par les livres de piété, qui nous communiquent le langage divin, écrit ou transmis, selon le mot du Sauveur : « Qui vous écoute, m'écoute. » [2] 3° Il nous parle d'une façon à la fois naturelle et intérieure par la voix de notre conscience : « La lumière

1. Ps XCIX, 3. 2. S. Luc X, 16.

de votre visage, ô Seigneur, est gravée sur nous, » [1] et surnaturellement par des motions célestes, qui n'ont de notre part rien de délibéré, qui se produisent en nous sans notre concours, qui nous incitent à croire et à travailler d'une manière salutaire : c'est ce que nous appelons des illuminations, des inspirations surnaturelles ; ce sont des grâces actuelles. 4° Il parle enfin aux âmes de choix dans un langage particulier, tel qu'on peut l'entendre sur cette terre, non pas précisément par une inspiration, mais moyennant des paroles proprement dites et formellement exprimées. C'est de cette dernière forme de langage dont il s'agit ici ; et, d'après ce que nous venons de dire, on comprend qu'il est distinct des visions, lesquelles offrent à l'esprit des réalités ou des images à contempler, tandis que les locutions sont des paroles réelles qui expriment des vérités ou des désirs. Si la locution découvre quelque chose de caché et de secret, elle prend le nom de révélation ; si elle annonce un événement futur, on l'appelle prophétie : nous en parlerons dans le chapitre suivant. Cette locution extraordinaire peut être vocale, imaginaire ou intellectuelle.

2. LOCUTION VOCALE DE DIEU.

La locution vocale a lieu lorsque des paroles sont formulées et sont perceptibles au sens de l'ouïe, se font entendre à l'oreille. Ces paroles ou vibrations sont miraculeuses, et ressemblent aux sons et aux vibrations du langage humain. Nous n'avons pas à nous arrêter à expliquer comment ces vibrations sont produites. [2]

Pour Notre-Seigneur et sa très sainte Mère, qui ont leurs propres corps, à supposer qu'ils se rendent réellement et

1. Ps. IV, 7. 2. SCHRAM, vol. I, pp. 313 et suiv.

personnellement présents dans certaines occasions extraordinaires, rien n'empêche que leurs paroles ne soient articulées sous la forme du langage humain. S'il s'agit des anges et des âmes séparées de leur corps, nous nous rappellerons que ces esprits ne se servent pas des organes humains de la parole ; mais ils peuvent aisément produire dans l'air des vibrations et des sons, imiter les paroles humaines : nous comprenons que cela n'est pas plus impossible que ne l'est l'action de l'âme sur le corps auquel elle est unie.

Quelquefois ces paroles surnaturelles se font entendre sans qu'on voie qui les prononce. Ainsi, au moment du baptême et de la transfiguration de Jésus-Christ, on entend retentir du ciel ces paroles : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances. » [1] Dans le temple, lorsque Jésus demandait à son Père de le glorifier, on entendit cette voix venant du ciel : « Je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore » ; [2] mais personne ne vit qui prononçait ces paroles célestes. D'autres fois, on entend les paroles et on voit qui les articule : c'est ce qui arriva aux bergers pendant la nuit de la Nativité. Ils virent les anges et les entendirent chanter : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux ; et, sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté. » [3] Dans ce cas et dans d'autres semblables où il y a apparitions d'anges ou de saints, la vision et la locution sont simultanées. Il peut arriver aussi qu'on entende les paroles et qu'on voie de qui elles viennent, sans qu'il y ait vision ou apparition proprement dite, comme, par exemple, les paroles qui sortent du Saint-Sacrement ou de certaines images. Telle fut la locution dont fut favorisé saint Thomas d'Aquin, quand il entendit cette parole venant de son crucifix : « *Bene scripsisti*

1. S. MAT. III, 17 ; XVII, 5. 2. S. JEAN XII, 28. 3. S. LUC II, 14.

de me, Thomas ; vous avez bien écrit de moi, Thomas. » Ces paroles, de quelque manière qu'elles soient prononcées, non seulement excitent une grande attention, mais font encore naître dans le cœur des émotions profondes, de saintes affections, qui prouvent qu'elles ont un caractère surnaturel. [1]

Il est certain que le démon peut en quelque sorte, tout comme les anges, produire des articulations semblables aux accents de la voix humaine; dès lors, il est donc nécessaire d'observer la plus grande circonspection à l'égard de ces phénomènes. Les personnes qui en sont l'objet, ou qui ont à s'en occuper, devront donc se conduire et agir selon les règles de la prudence et de la réserve que nous avons exposées en parlant des visions corporelles.

3. LOCUTIONS IMAGINAIRES.

Pour la raison alléguée par Dom Maréchaux, il semblerait préférable d'employer le mot imaginatives, plutôt qu'imaginaires, lorsqu'on parle de ces faveurs surnaturelles, qui sont les visions, les locutions et les révélations. Dans la conversation ordinaire, le terme imaginaire signifie quelque chose de fictif, d'opposé à la réalité. Or, les visions, locutions et révélations, ne sont pas des choses fictives, mais bien réelles, lorsqu'elles procèdent de Dieu.

Les locutions imaginatives sont des paroles formées dans l'imagination ; quoiqu'elles ne retentissent pas aux oreilles, celui qui en est l'objet ne les perçoit pas d'une manière moins claire, et elles ne sont pas moins bien articulées, que si elles frappaient le sens de l'ouïe. Par lui-même, ou par l'intermédiaire d'un ange, Dieu peut parfaitement représenter

1. Voss, *Compendium Direct. Ascét.*, p. 384.

dans l'imagination les espèces des paroles qu'il désire faire entendre ; puis, il les éclaire aussitôt de sa céleste lumière, de telle sorte que la faculté imaginative appréhende vivement ces paroles, et, en les saisissant, les imprime dans la faculté sensitive. De cette façon, sans qu'elles aient été perçues par le sens de l'ouïe, elles produisent sur le sens interne le même effet que les paroles ordinaires sur les oreilles qui les entendent, avec, toutefois, cette différence, que les effets de celles-ci sont naturels, tandis que les effets de celles-là sont surnaturels et doivent faire germer des œuvres saintes et salutaires. [1]

Ces paroles, que ce soit Dieu, ou un ange, qui les forme dans l'imagination de la personne en prière ou en contemplation, sont ordonnées et disposées de telle sorte que, tantôt elles semblent descendre du ciel ; et, tantôt paraissent articulées tout près, ou à une certaine distance. Dans d'autres cas, on dirait qu'elles s'élèvent et viennent du plus intime du cœur ou de l'âme. Quoiqu'il en soit de la façon dont on les perçoit, elles sont toujours suscitées par Dieu dans l'imagination, par la composition ou la combinaison des espèces qui les rendent perceptibles. Parfois, on les entend durant le sommeil, lorsque l'âme est en repos, dégagée de toute préoccupation ; [2] parfois, on les entend aux heures de veille lorsqu'on est absorbé par la prière ou la contemplation. [3]

Au chapitre XXVe de sa vie, sainte Thérèse explique comment il faut comprendre ces paroles et locutions, lorsque Dieu daigne en favoriser une âme sans qu'on entende ni son ni bruit. Bornons-nous à un simple extrait :

« Ce sont, dit-elle, des paroles très distinctes, mais que nos oreilles corporelles sont incapables d'entendre, quoique

1. *Ita* Voss, *Compendium Scaramelli*, p. 386.
2. S. MAT. I, 20.
3. ZACH. I, 9 ; Act. X, 15.

l'âme les entende plus clairement qu'elle ne pourrait le faire par leur entremise, et que, quelque résistance qu'elle y apportât, elle ne saurait ne point les entendre. Lorsque, dans la manière ordinaire d'ouïr, nous ne voulons pas écouter ce que l'on nous dit, nous pouvons nous boucher les oreilles ou nous distraire à autre chose et ainsi ne rien comprendre au sens des paroles dont le son nous frappe; mais, dans cette autre manière dont Dieu parle à l'âme, quelque résistance que je fasse pour ne point l'écouter, il me contraint d'être très attentive à ce qu'il me dit; et ainsi, que nous le voulions ou ne le voulions pas, il faut nécessairement que nous l'entendions, parce qu'il le veut et qu'ayant un empire absolu sur nous, il nous est impossible de ne pas faire ce qui lui plaît. Je puis en parler par expérience, l'appréhension que j'avais qu'il y eût de l'illusion m'ayant fait résister près de deux ans, et j'éprouve que les efforts que cette même crainte me fait encore faire quelquefois pour résister, me sont inutiles. » [1]

Cette locution s'appelle imaginative, non point parce qu'elle est l'opération uniquement de l'imagination, attendu que l'entendement y a également sa part aussi bien que l'imagination; mais parce que la première et principale impression que Dieu fait par ces paroles surnaturelles, n'affecte pas les sens externes, ni l'entendement, mais bien l'imagination. Elle peut s'effectuer par des impressions sur l'imagination, semblables à celles que les sons et les paroles extérieures produisent sur les sens ; c'est le mode de communication dont Dieu fait usage dans ce genre de manifestations. Les anges, sans faire naître de nouvelles espèces ou représentations dans l'imagination, peuvent néanmoins exciter cette

1. *Sa vie,* ch. XXV.

faculté de quelque façon par l'entremise des sens externes ; de telle sorte que, sans paroles ou sons articulés, l'entendement devient apte à s'enrichir d'une connaissance qui lui vient de l'imagination, mise en jeu et mue ainsi, absolument comme si des paroles naturelles avaient été émises pour produire cette impression. Il est possible que les anges concourent à ces locutions, soit en leur nom personnel, soit au nom de Dieu en tant que ses messagers. Leur rôle ici se borne à appliquer les forces actives de l'imagination à son énergie passive produisant ainsi certains mouvements de cette puissance, qui suffisent pour mettre l'entendement à même d'appréhender ce qui est communiqué à l'imagination. Il semble que les anges ne sont pas capables d'eux-mêmes de suppléer, dans l'imagination, les espèces représentant la locution, pas plus qu'ils ne peuvent suppléer les espèces des couleurs pour un aveugle-né. Par une puissance extraordinaire et miraculeuse, ils peuvent, disent quelques auteurs, produire ces effets; pour ma part je ne fais aucune difficulté d'admettre, en ce sens, que Dieu peut se servir d'eux comme d'agents et d'instruments vivants, pour effectuer les espèces des locutions diverses dont il daigne favoriser sur la terre ses serviteurs d'élite.

En appliquant un principe actif à la matière inerte, le démon peut aussi, dans la mesure de ses forces naturelles, produire des locutions imaginaires; souvent même, ce qui semble avoir en ce genre une réalité extérieure, n'est que prestige et fantasmagorie, comme cela arrive à certains frénétiques et gens endormis. Rien de plus facile au démon que de produire de pareils effets.

Sainte Thérèse indique parfaitement que ces locutions peuvent procéder du démon; elle donne quelques marques auxquelles il est facile de le reconnaître :

« Lorsque c'est une illusion du démon, dit-elle, non seulement les paroles que nous entendons ne produisent pas de bons effets, mais elles en produisent de mauvais. Outre que l'âme demeure dans une grande sécheresse, elle se trouve aussi dans une inquiétude semblable à celle que j'ai souvent éprouvée en d'autres rencontres... Les visions qui viennent du démon se connaissent à des marques si visibles que, quand tout le monde ensemble m'assurerait qu'elles viennent de Dieu, je n'y ajouterais point foi. Ces marques consistent en ce que l'âme se trouve aussitôt dénuée de toute vertu, dans le dégoût, dans le trouble, et incapable de rien faire de bon, parce qu'encore que le démon paraisse lui donner de bons désirs, ils sont si faibles, son humilité est si fausse et son inquiétude est si grande, qu'elle ne goûte ni douceur ni suavité, et que ceux qui ont éprouvé les effets tout contraires que l'esprit de Dieu produit, comprendront cela, à mon avis, facilement. » [1]

4. LOCUTIONS ET VISIONS DANS LES RÊVES.

Ces paroles surnaturelles ont lieu quelquefois pendant le sommeil et dans les songes. Je ne parle des songes, ici, qu'en passant ; il n'est point nécessaire de nous livrer, sur ce sujet, à de longues considérations. Il est rare que Dieu fasse connaître ses secrets par ce moyen ; les songes divins ayant pour but d'annoncer des événements futurs ne sont envoyés que pour une cause grave qui concerne les intérêts publics. Il n'est pas moins certain que Dieu a quelquefois envoyé des songes. C'est par un songe qu'il avertit Abimélech, roi de Gérar, de ne pas toucher la femme d'Abraham. Dans un

1. *Sa vie*, ch. xxv.

songe, Jacob vit l'échelle mystérieuse et les anges qui montaient et descendaient. Dieu apparut en un songe à Laban, et lui ordonna de ne pas agir témérairement avec Jacob. Nombreux sont les autres exemples qu'on pourrait citer de de l'Ancien et du Nouveau Testament, où Dieu parle aux hommes par ce moyen. Du Nouveau Testament nous pouvons choisir, comme exemple, la communication faite à saint Joseph après la naissance du Sauveur. Joseph, l'époux de Marie comme nous lisons au ch. II, v. 13, de saint Matthieu, entendit ces paroles dans un songe : « Levez-vous, prenez l'enfant et sa mère, fuyez en Egypte ;... car Hérode cherchera l'enfant pour le faire mourir. » Et plus tard, en Egypte, après la mort d'Hérode, un ange lui apparut durant son sommeil et lui dit : « Levez-vous, prenez l'enfant et sa mère, et retournez dans la terre d'Israël; car ceux qui cherchaient l'enfant pour lui ôter la vie sont morts. »

Les observations suivantes, que nous allons emprunter à Benoît XIV, suffiront pour expliquer comment on doit envisager les songes dans leurs rapports avec les paroles surnaturelles, les visions et les révélations :

« S'il est question, dit le docte pontife, d'une vision, d'une apparition, ou d'une révélation, qu'on affirme avoir eu lieu pendant le sommeil, il ne faut pas négliger d'examiner avec le plus grand soin les causes naturelles qui donnent naissance aux songes... Qu'on apporte la plus sévère prudence en tout ce qui a rapport aux songes, suivant le commentateur de Climaque qui veut : « Qu'une excessive prudence préside à l'étude de ces choses qui sont habituelles dans le sommeil, et auxquelles on devrait plutôt ne prêter aucune attention, parce qu'elles sont incertaines : bien rares sont les âmes capables de faire en cette matière un juste discernement. Comme la plupart de ces phénomènes sont purement fortuits

et accidentels, qu'ils sont dus aux mouvements divers et plus ou moins désordonnés des esprits animaux, aux espèces sensibles qui agitent jusqu'aux derniers replis du cerveau, c'est avec juste raison que la sainte Écriture nous avertit qu'ils ne méritent aucune attention. Nous lisons, en effet, au Lévitique, ch. XIX, 26 : « Vous n'userez point d'augures, et vous n'observerez point les songes ; » dans Jérémie, au chapitre XXIX, 8 : « N'ayez point d'égard aux songes que vous avez songés ; » et dans l'Ecclésiaste, V, 6 : « Où il y a beaucoup de songes, il y a aussi beaucoup de vanité. » [1]

« Thyrée indique sept marques auxquelles on peut reconnaître que les rêves n'ont pas une cause divine. La première, c'est la confusion des choses qui se présentent dans les songes ; la deuxième, c'est leur fausseté ; la troisième, leur caractère léger et insignifiant ; la quatrième, leur perversité ; la cinquième, leur inutilité ; la sixième, leur superfluité ; la septième, l'impiété des personnes qui ont de semblables rêves. Il montre alors qu'il serait nécessaire de rencontrer dans les songes des notes caractéristiques toutes contraires à celles-ci, pour qu'il soit permis de les regarder comme divins ; mais il faut, relativement à la question présente, — c'est-à-dire, pour une cause de canonisation, — que ce qui est révélé pendant le sommeil, soit d'une telle nature que les hommes ne puissent en avoir que par Dieu la connaissance certaine, et que le mouvement de l'esprit soit tel que Dieu seul puisse le produire. »

« Le cardinal Bona dit encore avec plus de clarté qu'on doit considérer, comme venant indubitablement du démon, les songes qui suggèrent des choses inutiles, vaines et superstitieuses ; qui, d'une façon quelconque, portent au

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 326.

mal; qui révèlent des choses secrètes dans l'unique but de satisfaire la curiosité, ou de faire un vain étalage de savoir ; qui prédisent des événements futurs dont l'issue montre la fausseté, le désordre, la confusion, et dont il ne reste bientôt aucune trace. D'autre part, les preuves que les songes sont de source divine se trouvent dans les sujets eux-mêmes : ils se font connaître comme ne pouvant être révélés que de Dieu seul; tels sont les secrets des cœurs, les mystères cachés de la foi, les faits contingents futurs qui ne dépendent que de la libre volonté. Il ajoute que Dieu, lorsqu'il envoie des songes, éclaire l'esprit, et meut la volonté, au point qu'on y donne une pleine et entière adhésion, qu'on sait, à ne pouvoir en douter, qu'ils viennent de Dieu, et qu'il n'est pas possible de jamais les oublier. Il conclut qu'une preuve plus certaine encore se tire du sujet même du rêve, plutôt que de la manière dont il se présente, car Dieu les envoie, parfois, dans l'état du repos le plus complet, et parfois au moment de l'agitation la plus complète du corps ; quelquefois, il envoie un songe sans en donner la moindre compréhension, et, quelquefois, il en découvre toute la signification. Dans certains cas, il manifeste les choses clairement, ouvertement ; dans d'autres, il les laisse enveloppées d'obscurité et de ténèbres. » [1]

5. LOCUTIONS INTELLECTUELLES.

Enfin, Dieu parle aux âmes pieuses par les locutions intellectuelles. Par *locution intellectuelle,* il faut entendre ce que Dieu rend perceptible et intelligible à l'âme par des paroles que l'entendement saisit seul, indépendamment du

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 340, 341.

sens externe de l'ouïe et du sens interne de l'imagination. Il peut très bien se faire que, par un privilège spécial, Dieu parle à l'âme d'une manière purement intellectuelle et indépendamment de toutes espèces acquises au moyen de choses sensibles, ou de toute application à l'imagination des espèces ou images dont elle a reçu l'empreinte. Ce phénomène se produit au moyen des espèces immédiatement infuses par Dieu dans l'esprit lui-même, de la même manière dont comprennent les âmes séparées de leurs corps, ou dont comprenait l'âme de Jésus-Christ, qui jouissait de la vision de Dieu même pendant que le divin Sauveur était voyageur sur la terre; ou, si l'on veut encore, suivant le mode que Dieu emploie avec les anges ou dont les anges font usage entre eux. Sainte Thérèse décrit comment Dieu parle à l'âme sans paroles articulées : « Pour revenir, dit l'illustre Réformatrice, à cette manière d'entendre, il me semble que Notre-Seigneur veut alors donner à l'âme quelque connaissance de ce qui se passe dans le ciel. Je n'en avais rien compris auparavant; mais il me le fit voir par sa bonté dans un ravissement. Ainsi Dieu et l'âme s'entendent ici-bas sans se parler, parce qu'il plaît à ce maître absolu de toutes choses, de témoigner son amour à l'âme par une si grande faveur, de même que deux intimes amis se parlent en se regardant seulement, comme je pense l'avoir entendu dire de l'époux et de l'épouse, dans les Cantiques. »[1]

6. TROIS SORTES DE LOCUTIONS INTELLECTUELLES.

Saint Jean de la Croix distingue trois sortes de locutions intellectuelles, qu'il nomme les locutions *successives, formelles et substantielles*. Il n'est pas certain que saint Jean de

1. *Sa Vie*, ch. XXVII.

la Croix ait voulu restreindre cette subdivision aux locutions intellectuelles. Scaramelli, citant le grand mystique, que nous venons de nommer, donne ces trois genres comme une division des locutions imaginatives. D'après Lejeûne, de nombreux auteurs, entre autres Philippe de la Très Sainte Trinité et saint Liguori, croient que cette division doit s'appliquer à toutes les locutions surnaturelles, qu'elles soient vocales, imaginatives ou intellectuelles. Schram applique la classification de saint Jean de la Croix aux locutions intellectuelles et il est certain que les trois sortes de locutions, telles que les explique le maître si compétent en ces matières, peuvent tout particulièrement convenir aux locutions intellectuelles.

En traitant ce sujet, nous ne saurions mieux faire que d'avoir recours à cet éminent et saint auteur, dont les explications seront évidemment plus claires que ne sauraient l'être celles d'aucun de ses commentateurs. « Je suivrai, dit-il, la même méthode dans l'explication de la troisième espèce de connaissances, qui sont les paroles intérieures et surnaturelles, lesquelles se forment dans l'esprit des personnes spirituelles, sans que les sens corporels opèrent. Quoiqu'il y en ait de plusieurs espèces, je les réduis à trois, aux paroles *successives*, aux paroles *formelles*, aux paroles *substantielles*. J'appelle *successives*, les paroles et les raisonnements que l'esprit recueilli et concentré en lui-même, a coutume de former et de faire. J'appelle *formelles*, les paroles distinctes et formées que l'esprit, soit qu'il soit recueilli, soit qu'il ne le soit pas, entend et reçoit de quelque autre personne. J'appelle enfin *substantielles*, les paroles qui sont formées et imprimées dans l'esprit, en son recueillement ou hors de son recueillement ; paroles qui produisent dans le fond et l'intérieur de l'âme, la substance, la vertu et la force qu'elles signifient. » Et, le saint consacre plusieurs chapitres de *La*

Montée du Mont-Carmel, à expliquer ces trois sortes de paroles dans l'ordre où il vient de les nommer.

(1) Locutions successives.

Voici en quels termes saint Jean de la Croix parle des locutions successives :

« L'esprit, lisons-nous, forme ordinairement les paroles que nous avons appelées successives, lorsque, étant rentré en lui-même, il s'applique fortement à la considération de quelque vérité. Il s'y absorbe tout entier; il fait alors de très justes raisonnements sur son sujet, avec facilité, avec clarté, avec pénétration; il y découvre des choses qu'il ignorait auparavant. Il lui semble que ce n'est pas lui-même qui opère, mais que c'est un autre qui lui parle, qui lui répond, qui l'instruit intérieurement. Et véritablement, il y a lieu de le penser et même de le croire; car il se parle à lui-même, et il se répond, comme si un homme s'entretenait avec un autre homme. Et, en effet, cela se passe chez lui de la sorte; parce qu'encore que ce soit l'esprit lui-même qui agisse, néanmoins le Saint-Esprit lui donne souvent le secours de sa grâce pour former des pensées, des raisonnements et des paroles conformes à la vérité qu'il médite. D'où vient qu'il prononce ces paroles et qu'il se les dit à soi-même, comme si c'était une autre personne. Car l'entendement étant uni à la vérité de l'objet qu'il contemple, comme aussi à l'esprit divin qui l'aide, il se représente successivement les vérités qui sont des suites nécessaires de l'objet qu'il considère; mais il n'agit de la sorte qu'avec l'assistance du Saint-Esprit qui lui en donne l'ouverture, qui l'éclaire et qui l'enseigne. Et, c'est là une des manières dont Dieu se sert pour instruire l'entendement. De sorte que nous pouvons appliquer ici ces paroles de la Genèse : « Cette voix est à la vérité la voix de Jacob, mais

ces mains sont les mains d'Esaü. » De même cette opération est à la vérité l'opération de l'entendement; mais cette lumière est la lumière de l'esprit divin. Jamais l'entendement ne pourra se persuader que ce qu'il fait vienne de lui seul; mais il croira toujours que c'est l'ouvrage d'une autre personne. Car il ne comprend pas comment il peut former des paroles qui expriment les pensées et les vérités qu'un autre lui communique...

« On remarquera aussi que l'esprit de ténèbres s'insinue souvent en ces paroles intérieures que nous appelons successives, surtout lorsque les personnes qui les forment dans leur cœur y sont attachées; car, au moment qu'elles commencent à se recueillir intérieurement, il leur présente des sujets d'égarements si abondants, en suggérant à leur entendement diverses pensées et en formant diverses paroles, qu'il les détourne peu à peu de la vérité, et qu'il les engage dans l'erreur par l'apparence de quelques objets vraisemblables. C'est ainsi qu'il a coutume d'agir avec ceux qui ont fait quelque pacte tacite ou exprès avec lui, et qu'il se communique à quelques hérétiques, et principalement aux hérésiarques, en formant dans leur entendement des raisonnements subtils à la vérité, mais faux et erronés.

« Il s'ensuit de ce que nous avons dit jusqu'ici, que trois causes peuvent concourir à la production des paroles intérieures successives, savoir : le Saint-Esprit, qui meut l'entendement et qui l'éclaire; la lumière naturelle de l'entendement même; et, le démon, par ses secrètes suggestions. Il faudrait donner maintenant des marques pour connaître de laquelle de ces trois sources naissent ces effets; mais il est très difficile d'en apporter d'assez certaines pour en faire le juste discernement. En voici toutefois quelques-unes qui sont générales : lorsque l'âme, tandis qu'elle sent

ces opérations, aime et joint à son amour l'humilité et le respect envers Dieu, c'est un signe de la présence de l'action du Saint-Esprit, parce qu'il couvre et cache ainsi ses dons célestes; mais quand le seul entendement agit par la force de ses lumières naturelles, il n'y a en tout cela aucune vertu, quoique la volonté puisse alors concevoir quelque amour pour Dieu. C'est pourquoi, à la fin de la méditation, la volonté demeure sèche, aride, froide, quoiqu'elle ne soit portée ni à la vanité, ni au mal, sinon lorsque le malin esprit la tente pour la faire tomber dans le vice. Au contraire, lorsque ces paroles intérieures prennent leur origine de l'esprit divin, la volonté, après qu'elles se sont évanouies, conserve un grand amour de Dieu et une grande inclination pour le bien. Il se peut faire néanmoins que Dieu la laissera, pour sa plus grande utilité, dans l'aridité et le dégoût. D'autres fois aussi elle ne sentira pas ses opérations, ni les mouvements qui l'excitent aux vertus, quoique les choses dont elle a joui dans sa contemplation soient effectivement bonnes et surnaturelles.

« Pour ce qui concerne les connaissances et les paroles intérieures qui procèdent du démon, on s'en aperçoit malaisément; car quoiqu'elles affaiblissent la volonté dans l'amour de Dieu, et qu'elles inclinent l'âme à la volonté, à l'estime d'elle-même et à la complaisance en ses propres perfections, elles lui inspirent une fausse humilité et un amour vif et ardent, fondé sur l'amour-propre : de sorte que les seules personnes éclairées et spirituelles sont capables de les découvrir et de connaître les artifices de cet esprit de ténèbres. Il en use ainsi pour se cacher plus adroitement ; il excite même dans le cœur, des sentiments si tendres, qu'il en tire les larmes des yeux et qu'il allume dans le fond de l'âme l'amour qu'il se propose. Mais son principal soin est

d'exciter la volonté à faire beaucoup d'estime de ces communications intérieures, à s'y abandonner, principalement celles où il n'y a pas de vertu à pratiquer, et où s'offre à l'âme l'occasion de perdre les biens spirituels qu'elle avait acquis.

« Nous devons donc user de toute la circonspection nécessaire en ces deux sortes d'opérations, de peur d'être ou trompés, ou retardés en notre course. Cette circonspection consiste à ne faire nul état de ces communications, à conduire efficacement notre volonté à Dieu, à accomplir avec toute la perfection possible ses commandements, ses conseils et ses desseins; car c'est là toute la sagesse des saints, et il nous doit suffire de connaître les mystères divins et les vérités éternelles avec la simplicité et la sincérité avec laquelle l'Église nous les propose : c'est principalement ce qui nous embrase de l'amour divin. [1] Ne nous occupons donc point à entrer dans les profonds secrets de Dieu et dans les connaissances curieuses où l'on ne peut éviter, sans une espèce de miracle, le danger de se perdre; et souvenons-nous, selon cet avis salutaire de saint Paul, de ne vouloir pas être plus savants et plus sages qu'il ne faut. » [2]

(2) Locutions formelles.

« Les paroles intérieures de la seconde espèce sont celles que nous appelons formelles. Elles se forment surnaturellement dans l'esprit sans l'opération des sens corporels, soit que l'esprit se recueille, soit qu'il ne se recueille pas. J'ai dit que ces paroles sont formelles, parce que l'esprit s'aperçoit formellement qu'elles sont proférées par un autre, sans qu'il

1. Rom. xii, 3.
2. *La Montée du Mont-Carmel*, liv. ii, ch. xxix.

y contribue de sa part : c'est pour cette raison qu'elles sont différentes de celles dont nous venons de parler. Mais ce n'est pas la seule différence qui s'y trouve : il y en a encore une autre, qui consiste en ce que l'esprit est frappé de ces paroles lorsqu'il n'a aucune récollection, et même lorsqu'il n'y pense pas; au lieu que le contraire arrive dans les paroles successives, car elles ont toujours pour objet les choses que l'on considère dans la méditation. Or, les paroles dont il s'agit maintenant sont formées quelquefois distinctement, quelquefois avec peu de distinction : elles sont souvent dans l'esprit comme des pensées par lesquelles on lui dit quelque chose, tantôt en lui parlant, tantôt en lui répondant. Quelquefois on n'entend qu'une parole, quelquefois on en entend deux, et quelquefois plusieurs qui se succèdent les unes aux autres. Car cet entretien intérieur dure quelquefois longtemps, soit en instruisant l'âme, soit en conférant avec elle de quelque matière : de telle sorte, néanmoins, que l'esprit n'agit pas, et qu'on entend toutes ces paroles comme si une personne parlait à une autre. C'est ce que Daniel éprouva autrefois, lorsque, comme il le dit lui-même, l'ange Gabriel lui parla. [1] Car il prononçait formellement et successivement des paroles dans l'esprit de ce prophète, et lui apprenait ce qui devait arriver dans quelques années.

« Ces paroles, lorsqu'elles ne sont que des paroles formelles et qu'elles n'ont rien de distinct, ne produisent dans l'âme qu'un effet médiocre; car elles ne contribuent d'ordinaire qu'à l'enseigner, ou qu'à lui donner un peu de lumière sur quelque sujet particulier, tellement qu'il n'est pas nécessaire qu'elles aient des effets plus efficaces que la fin à laquelle ces paroles sont destinées. Mais, quand elles sont l'ouvrage de

1. Dan. ix, 22.

Dieu, elles éclairent toujours l'âme; elles la rendent toujours prompte à exécuter tout ce qu'on lui commande et tout ce qu'on lui enseigne. Quelquefois, néanmoins, elles ne la délivrent pas de sa répugnance et de ses difficultés : au contraire, l'âme les sent quelquefois davantage, Dieu le permettant ainsi pour l'instruire et pour l'humilier, surtout quand il lui ordonne des choses qui peuvent procurer à l'âme ou quelque honneur, ou quelque degré d'excellence et d'élévation. Mais il lui donne, en même temps, beaucoup de facilité et de promptitude à embrasser les humiliations. De là vient, comme nous lisons dans l'Exode, que Moïse, lorsque Dieu lui commanda d'aller à Pharaon pour mettre le peuple juif en liberté, fit paraître une si grande résistance, qu'il fut nécessaire de lui faire trois fois ce commandement et d'y joindre des miracles. Tout cela néanmoins fut inutile, jusqu'à ce que Dieu lui donna son frère Aaron pour compagnon de son entreprise... [1]

« L'âme cependant ne doit pas beaucoup estimer les paroles formelles, non plus que les paroles successives. Outre qu'elle tiendrait son esprit attaché à des objets qui ne sont pas des moyens propres et prochains pour s'unir à Dieu, telle qu'est la foi, elle serait facilement séduite par le démon; elle ne pourrait juger si ce serait l'esprit divin ou le malin esprit qui profèrerait ces paroles, parce que les effets des paroles formelles étant communément petits et faibles, ne donnent pas lieu de faire ce discernement ; et, les effets des paroles que le démon forme étant plus efficaces, dans les personnes imparfaites, que les paroles de l'Esprit de Dieu ne le sont dans les personnes spirituelles, les empêchent de les distinguer...

1. *La Montée du Mont-Carmel*, liv. II, ch. XXX.

(3) Locutions intérieures substantielles.

Le troisième genre est celui des paroles substantielles, qu'on peut aussi appeler formelles, parce qu'elles sont imprimées formellement dans l'âme ; mais elles diffèrent des paroles formelles, en ce qu'elles font dans l'âme un effet vif et réel que les paroles simplement formelles ne peuvent produire. Ainsi, quoique toute parole substantielle soit formelle, néanmoins toute parole formelle n'est pas substantielle, celle-là seulement étant substantielle qui imprime véritablement et réellement dans l'âme ce qu'elle signifie : comme il arriverait, par exemple, si Notre-Seigneur disait formellement à l'âme : *sois bonne ;* et qu'aussitôt l'âme devint bonne ; comme s'il disait encore : *aimez-moi;* et, qu'au même moment elle eût en elle-même et sentit la substance de l'amour, c'est-à-dire, le véritable amour de Dieu; ou si, étant consternée de crainte, il lui disait : *Ne craignez point ;* et qu'elle fût à l'instant remplie de courage, d'assurance et de paix. C'est que, dit le sage : « La parole de Dieu est toute puissante. » [1] C'est pourquoi elle fait réellement dans l'âme ce qu'elle exprime. Le roi-prophète marque le même sentiment, lorsqu'il dit : « Il a donné de la vertu, de la force, de la puissance à sa voix. » [2] En effet, Dieu se comporte de cette sorte avec Abraham. Car lorsqu'il lui dit : « Marchez en ma présence, et soyez parfait, » [3] ce grand patriarche fut à l'heure même élevé à la perfection; et, depuis ce temps-là, il se conserva respectueusement en la présence de son Créateur. Ce pouvoir éclate dans les paroles de Jésus-Christ; puisque selon le rapport des Évangélistes, il n'avait qu'à dire un mot pour guérir les malades et pour

1. Eccl. VIII, 4. 2. Ps. LXVII, 34. 3. GEN. XVII, 1.

ressusciter les morts. Lorsque Dieu dit ces paroles substantielles à certaines personnes, elles produisent en leur âme des effets d'une si grande importance et d'une si grande valeur, qu'elles font toute la vie, toute la vertu, toute la force, et tout le bien de ces personnes ; car une seule parole de cette nature leur est plus utile que tout ce qu'elles ont fait dans le cours de leur vie naturelle.

« A l'égard de ces paroles, l'âme n'a rien à faire d'elle-même, et ne doit nullement s'efforcer d'agir : mais il faut qu'elle s'humilie et qu'elle s'abandonne à la conduite de Dieu en lui donnant librement son consentement. Elle ne doit aussi ni refuser les impressions divines, ni les craindre, ni travailler pour accomplir ce qu'on lui présente. Dieu, par ces paroles substantielles fait lui-même tout cela en elle, en opérant avec elle. Le contraire se passe dans les paroles formelles et dans les paroles successives. J'ai dit que l'âme ne doit pas refuser ces impressions divines, parce que leur effet, plein de richesses surnaturelles et uni substantiellement en quelque façon à l'âme, demeure en elle; et, parce qu'elle le reçoit passivement, tous ses efforts ne seraient pas assez grands pour y parvenir. Elle ne doit pas non plus craindre d'être trompée, car l'entendement n'y a point de part, et le démon ne saurait en approcher ni produire en l'âme aucun effet substantiel, ni en imprimer l'image ou l'habitude. Il est néanmoins véritable qu'étant le maître des âmes qui se sont données à lui par des pactes volontaires, il y demeure, et les engage, par ses suggestions, à faire des actes d'une extrême malignité. En effet, nous voyons ce qu'une longue expérience nous apprend, que cet esprit de ténèbres réussit par ses tentations à violenter fortement certaines personnes pieuses, et que, si elles n'étaient pas aussi solidement établies en la vertu qu'elles le sont, il les attaquerait avec plus de fureur

encore et de rage. Il ne peut néanmoins produire en elles de véritable effets, car il n'y a point à comparer ses paroles à celles de Dieu. Ses paroles et leurs effets comparés, aux paroles de Dieu, sont comme un néant. C'est pourquoi Dieu dit par la bouche de Jérémie : « Quelle proportion y a-t-il entre la paille et le grain ? Mes paroles ne sont-elles pas comme un feu, et comme un marteau qui brise la pierre ?» [1] Ces paroles substantielles avancent beaucoup l'âme, et l'aident à s'unir à Dieu ; et, plus elles sont intérieures, et plus elles sont substantielles et de la plus grande utilité ! O qu'heureuse est l'âme à qui Dieu a parlé de la sorte ! *Parlez donc, Seigneur, car votre serviteur vous écoute.* » [2]

1. Jér. XXIII, 28, 29. 2. *La Montée du Mont-Carmel*, liv. II, ch. XXXI.



CHAPITRE VI

Des Révélations.

I. CE QU'ON ENTEND PAR RÉVÉLATION.

Dans notre étude des visions et des paroles surnaturelles, nous avons eu souvent l'occasion de parler des révélations, d'autant plus, comme l'observe Benoît XIV, que ce qu'on peut dire des visions et des locutions s'applique aussi aux révélations. Il n'en reste pas moins vrai que, suivant l'exemple des auteurs mystiques, on doit considérer comme un point assez important d'expliquer bien des choses, qui appartiennent spécialement aux révélations : c'est ce que nous nous proposons de faire dans ce chapitre.

Une locution divine, qui manifeste quelque chose de secret ou de caché jusque là s'appelle une révélation divine, et peut se définir : « Une illumination de l'esprit, par laquelle Dieu fait connaître quelque chose de secret ou de caché, appartenant au passé, au présent ou à l'avenir, et en instruit une personne en vue de son propre salut ou du salut des autres. »

Le mot *révéler* voulait dire primitivement dévoiler, et indiquait la manifestation d'un objet par la soustraction de ce qui le dérobait à la vue. C'est pourquoi on emploie communément ce terme dans le sens de « mettre en lumière un fait ou une vérité généralement inconnue. » Mais on l'applique tout particulièrement aux manifestations faites par Dieu qui, quoique caché à nos yeux, se fait cependant connaître à nous.

2. TROIS DEGRÉS DE RÉVÉLATION.

« Dieu se découvre à nous de trois manières. L'étude de l'univers et surtout l'étude de l'homme, le plus noble chef-d'œuvre de l'univers, nous prouve jusqu'à l'évidence l'existence d'un Être qui est créateur et Maître de toutes choses. Ce mode de manifestation s'appelle la révélation naturelle, parce qu'elle nous vient de la nature elle-même et parce que notre propre nature y a une part légitime... Mais Dieu a aussi daigné faire entendre sa voix à l'homme, soit directement, soit par les prophètes, par les apôtres et les écrivains sacrés. Cette révélation dite positive, par opposition à la révélation naturelle, procède de la gratuite condescendance de Dieu et tend à une union non moins gratuite avec lui, puisque l'une et l'autre de ces faveurs dépassent de beaucoup les droits de la nature. Voilà pourquoi on l'appelle révélation surnaturelle, et quelquefois, purement et simplement, révélation, parce qu'elle est plus proprement la manifestation de quelque chose de caché. Le troisième et plus sublime degré de la révélation a lieu au ciel, dans la vision béatifique, où Dieu retire complètement les voiles et se manifeste dans toute sa gloire. Ici-bas, même au sein d'une révélation spirituelle, « c'est par

la foi que nous marchons et non par une claire vue; [1] nous ne voyons maintenant que comme en un miroir et en des énigmes; mais alors nous verrons face à face; [2] nous le verrons tel qu'il est. » [3]

3. RÉVÉLATIONS CANONIQUES ET PRIVÉES.

Parmi les révélations divines, il en est qui sont canoniques, et d'autres qui sont privées. Les révélations canoniques sont celles qui sont contenues dans la sainte Écriture et dans la Tradition divine et que l'Église propose à l'adhésion de la foi. Les révélations privées sont celles qui sont faites à une personne en particulier, qu'elles aient pour but ou non l'utilité commune de l'Église. Nous n'avons pas à nous occuper ici des révélations canoniques, qui sont le fondement de notre foi; le moyen par lequel nous sommes instruits des mystères de la religion. « La dignité et la perfection de la révélation chrétienne demandent qu'aucune révélation publique n'y soit ajoutée dans la suite. La dispensation de l'Ancien Testament avait pour but ce qui devait arriver; la dispensation chrétienne est ce *qui demeure* (II Cor. iii, 11; cf. Rom. x, 3 et suiv.; Gal. iii, 23 et suiv.); c'est-à-dire : un *royaume immuable* (Héb. xii, 28) ; parfaitement et absolument suffisant (Héb. vii, 11 et suiv.); non pas une ombre, mais la représentation même des choses à venir (Héb. x. 1). Le Christ Sauveur dit expressément que sa doctrine sera prêchée jusqu'à la consommation du monde et il le confirme par cette déclaration : « Je vous ai fait savoir tout ce que j'ai appris de mon Père (S. Jean, xv, 15). Ailleurs, il ajoute : « Quand

1. ii Cor. v, 7. 2. i Cor. xiii, 12. 3. S. Jean, iii, 2. — Voy. *Manuel de Théologie Catholique*, vol. 1, p. 3

l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité.» (S. JEAN, XVI, 13). Les apôtres exhortent également leurs disciples à se tenir fermes dans la doctrine qu'ils ont reçue, et à n'écouter que l'Église (II TIM. II, 2 et III, 14). L'épître attribuée à saint Barnabé contient la formule bien connue : « La règle de la lumière est de garder ce que vous avez reçu sans y rien ajouter et sans y rien retrancher. » Aussi l'Église a-t-elle toujours condamné ceux qui s'arrogeaient l'honneur d'avoir reçu des révélations nouvelles d'un ordre plus élevé, que leur aurait faites le Saint-Esprit, entre autres, les Montanistes, les Manichéens, les Fraticellis, les Anabaptistes, les Quakers et les Irvingites.

« La plénitude de cette révélation divine, cependant, n'exclut pas la possibilité de révélations moindres et subsidiaires faites en vue de jeter une lumière nouvelle sur l'enseignement ou sur la discipline de l'Église. Quant à la valeur de ces révélations, il appartient à l'Église d'en juger. Parmi celles qui ont reçu son approbation, nous pouvons citer, par exemple, la fête du Très-Saint Sacrement et la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. » [1]

4. LES RÉVÉLATIONS SONT DISTINCTES DES VISIONS ET APPARITIONS.

Scacchus, cité par Benoît XIV, montre que la révélation est différente de la vision : « Il y a révélation, dit-il, chaque fois qu'une chose, jusque-là inconnue, est manifestée aux hommes; et, quoique dans toute vision il y ait jusqu'à un certain point une manifestation, celle-ci n'est cependant pas suffisante pour constituer une révélation. Celui qui voit, en

1. Voy. *Manuel de Théologie Catholique*, vol. I, p. 14.

effet, ne comprend pas, à certains moments, ce qu'il voit; lorsqu'il le comprend, on dit que c'est une révélation. L'exemple de la vision dont fut favorisé saint Pierre et dont les Actes nous donnent la relation, est bien de nature à montrer que saint Pierre ne comprenait pas d'abord. Mais après son voyage à Joppé, et lorsqu'il se trouva dans la maison du centurion Corneille, où il rencontra de nombreux Gentils qui l'attendaient pour entendre la parole de Dieu, il eut le sens de la vision. Pierre avait d'abord vu et entendu; mais cette vision ne prit réellement le caractère d'une révélation que lorsqu'il l'eût comprise. » Un autre auteur qu'invoque également Benoît XIV, Arauxo, s'exprime ainsi : « Les visions et les révélations se rapportent au même objet, avec cette seule différence, que la révélation présuppose la vision et contient, de plus, la compréhension de ce qui a été vu, suivant ces paroles : « On a besoin d'intelligence dans les visions. » [1] J'ajouterai que la révélation se distingue encore de la vision en ce qu'elle est faite verbalement, tandis que la vision ne s'entend rigoureusement que dans une chose qu'on voit, et ne devient révélation que du moment où elle est accompagnée de paroles surnaturelles, lesquelles font saisir la signification de la vision. En outre, nous devons restreindre ici les révélations aux manifestations des choses secrètes, passées, éloignées ou actuelles, mais qui sont inconnues. Cette remarque a pour but de laisser subsister une différence entre la révélation et la prophétie, laquelle porte sur les choses futures.

5. DIVISION DES RÉVÉLATIONS PRIVÉES.

Nous avons dit qu'il y a trois genres de visions et d'apparitions, les naturelles, les diaboliques, et les célestes ou

1. DAN. X, 1.

divines. Il en est de même des révélations. Benoît XIV donne en quelques mots la notion de chacune.

« Sont naturelles, dit-il, les révélations qui proviennent de causes naturelles, d'une surabondance de bile, d'une faiblesse physique, de veilles excessives, d'un cerveau déséquilibré, de la véhémence ou des égarements de l'imagination.

« Diaboliques sont celles qui ont pour origine une action ou influence démoniaque; car le démon ne révèle pas seulement ce qui est mal, mais quelquefois ce qui est bien, afin de tromper ceux qui ne se tiennent pas sur leurs gardes ou de les détourner du bien, ou encore, afin de les entraîner au mal, comme l'explique saint Grégoire à propos de ces paroles de Job : « Les bêtes des champs se livreront au jeu. » Nous trouvons dans Larrea, Martin del Rio, et Philamarini tout un recueil de ces révélations démoniaques. De ce nombre sont sans doute celles qui ont été faites à des hérétiques dans les anciens temps comme dans les temps modernes, à moins, ce qui est peut-être plus probable, qu'elles ne soient les fruits de leurs mensonges. Rien de plus connu que ces révélations qu'ont publiées Cérinthe, Montan et sa prophétesse, ainsi que Luther, Carlstad, Thomas Munster et les Anabaptistes.

« Enfin, on appelle célestes et divines les révélations particulières au moyen desquelles Dieu se plaît quelquefois à éclairer et instruire une personne relativement à son propre salut ou à celui des autres, » [1]

6. DE LA RÉALITÉ DES RÉVÉLATIONS DIVINES PARTICULIÈRES.

Schram nous donne des preuves tirées de l'Écriture pour établir la vérité et la réalité des révélations divines particulières, depuis les commencements de l'Église. Il rappelle

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 369.

d'abord l'observation d'Estius sur le quatorzième chapitre de la première Épître de saint Paul aux Corinthiens. D'après cet auteur, saint Paul, en parlant ici du don de prophétie, ne le fait pas consister seulement dans la prédiction de l'avenir, mais dans la connaissance de tout ce qu'il y avait de caché, présent ou futur, dans la solution d'une foule de difficultés et d'obscurités qu'on rencontrait dans l'Écriture, et enfin, dans la manifestation de plusieurs choses qui pouvaient aider à étendre et à faire briller la foi chrétienne ou la piété. C'est le sens qu'il faut attribuer au mot *prophète* que nous lisons dans les actes, au sujet des personnages dont il est écrit : « Il y avait dans l'Église d'Antioche des prophètes et des docteurs, entre autres Simon et Barnabé, etc.. [1] Telles furent aussi les quatres vierges prophètesses, filles de Philippe ; [2] tel fut leur père, le diacre Philippe lui-même, favorisé du don de révélation, quand il expliqua un passage du prophète Isaïe à l'eunuque de la reine Candace, qui demanda ensuite le baptême. C'est de cette manière de prophétiser, ou des révélations divines particulières touchant les mystères cachés, que parle saint Paul, quand il dit : « Ne méprisez pas les prophéties. » Qu'il ait en vue les révélations privées, au quatorzième chapitre de la première Épître aux Corinthiens, c'est ce que montre bien le verset 3, où il dit : « Celui qui prophétise parle aux hommes pour les édifier, les exhorter et les consoler. » Au verset 26, nous lisons : « Que faut-il donc, frères ? Si lorsque vous vous assemblez, l'un est (inspiré) pour composer un cantique, l'autre pour instruire, un autre pour révéler les secrets, un autre pour parler une langue, un autre pour l'interpréter, que tout se fasse pour l'édification. »

1. Actes XIII, 1. 2. Actes XXI, 9.

Le même auteur, Schram, confirme cet enseignement et établit qu'il est celui de tous les siècles dans l'Église. Il allègue à cet effet deux définitions du concile de Trente, dont l'une déclare que, sans une révélation spéciale de Dieu, nul ne peut savoir s'il est au nombre des élus; et l'autre, que personne ne peut présumer avec une certitude infaillible qu'il persévérera dans le bien, à moins d'en avoir reçu l'assurance par une révélation spéciale. [1] D'où l'on peut aisément conclure que le concile suppose qu'une révélation particulière peut avoir lieu touchant le mystérieux secret de la prédestination, et, conséquemment, au sujet d'autres vérités de moindre importance. Le pape Gélase parle de plusieurs révélations nouvelles qu'il n'est pas d'avis qu'on rejette, mais qu'il veut qu'on éprouve.

Benoît XIV parle des centuriateurs de Magdebourg, ennemis tellement déclarés des révélations particulières non rapportées dans les livres canoniques, qu'ils les rejetaient absolument, et de Mélancthon, qui les relègue au rang des fables et des superstitions. Puis il cite Gravina qui prouve très clairement contre les premiers : 1° Que les révélations divines, privées et particulières, doivent être admises sur des témoignages suffisants tirés de l'histoire ecclésiastique; 2° que plusieurs hérétiques ont vainement tenté de rejeter ces révélations réelles; 3° que de nombreux imposteurs ont eu la prétention de s'en dire favorisés; 4° que la question est tout entière et uniquement de savoir comment on peut régulièrement examiner qnelles sont les révélations particulières qu'il faut rapporter à Dieu comme à leur auteur. » [2]

1. *Concile de Trente*, session VI, ch. XII et XVI.

2. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 372.

7. MARQUES AUXQUELLES ON PEUT DISTINGUER LES RÉVÉLATIONS CÉLESTES.

Le cardinal Torquemada, dans le prologue dont il fait précéder les révélations de sainte Brigitte, indique les marques caractéristiques qui peuvent servir à discerner les révélations divines des révélations démoniaques : « Le premier signe, dit-il, c'est lorsque ces révélations ont mérité l'approbation des hommes d'une haute et notoire expérience. Le second se trouvera dans les effets que ces phénomènes laissent après eux dans l'âme de la personne qui en a été favorisée, lorsque sa dévotion et son humilité en sont augmentées et que ces révélations ont contribué à promouvoir la gloire de Dieu. Le troisième est intrinsèque à la nature même de la révélation, c'est-à-dire, lorsque ce qu'elle contient se trouve absolument conforme à la vérité. Le quatrième se tire de la forme, lorsque les révélations sont en accord parfait avec la sainte Écriture. Le cinquième sera le caractère même du sujet, s'il est d'une sainteté incontestable. Suarez fait très sagement observer que, dans les révélations, il faut avant tout minutieusement se demander si ce qu'on donne comme révélé ne présente rien de contraire à la foi catholique et aux bonnes mœurs, au point que ce n'est qu'après avoir constaté cet accord avec la sainte Écriture et la saine morale, et alors seulement, qu'il est opportun de s'enquérir des autres caractères : ceux-ci, en effet, seraient tout à fait invraisemblables et superflus, s'ils n'avaient pas pour fondement cet accord dont nous venons de parler. C'est là vraiment la première preuve; ensuite, constatation faite, que ces révélations ne contiennent rien de contraire à la foi catholique, on pourra se livrer à la recherche des autres marques et conjectures. »

Pour mieux élucider cette condition, Benoît XIV ajoute l'explication suivante :

« La conformité, dit-il, de la chose révélée avec la sainte Écriture, avec les traditions divines et apostoliques, avec les bonnes mœurs et les définitions de l'Église, est la première et principale preuve de l'origine divine des révélations particulières. Ce n'est pas à dire qu'on devra aussitôt considérer comme divine une révélation et par le fait même qu'elle est en harmonie avec les saints Livres, les traditions apostoliques, les bonnes mœurs et les définitions de l'Église ; mais, dès qu'on y découvre quelque chose de contraire, les révélations devront être rejetées comme des duperies et des illusions du démon. Écoutons ce que dit l'apôtre dans son Épître aux Galates : « Quand un ange du ciel vous annoncerait un Évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème. » [1] Et, il écrit aux Thessaloniciens : « Conservez les traditions que vous avez apprises ; » [2] aux Hébreux : « Ne vous laissez point emporter à une diversité d'opinions et des doctrines étrangères. » [3] Nous devons en dire autant des révélations qui contiendraient quelque chose qui ne serait pas en parfaite concordance avec l'enseignement unanime des Pères et des théologiens ; car la voix unanime des Pères ne saurait errer en matière de foi.

« Au concile de Trente, il fut spécialement défendu, sous peine d'anathème, d'interpréter les saintes Écritures, contrairement au sentiment unanime des saints Pères ; et, lorsque les théologiens, d'un consentement général, enseignent que telle doctrine découle des principes de la foi, en matière de foi et de mœurs, il y a une grande présomption que quiconque va contre cet enseignement est hérétique, ou tout au

1. Gal. i, 8. 2. ii Thessal. ii, 14. 3. Hébr. xiii, 9.

moins frise l'hérésie... Remarquons bien, toutefois, que le consentement des Pères ne doit pas se prendre dans un sens absolu, au point qu'il n'y ait aucune exception parmi eux ; non, il doit se prendre moralement, c'est-à-dire en tant qu'il comprend tous les Pères ou presque tous. C'est pouquoi le cardinal Perron explique ainsi qu'il suit l'assentiment unanime des Pères dans sa savante réponse au roi de la Grande-Bretagne : « Voici, dit-il, comment il faut entendre le consentement unanime des Pères de l'Église : il a lieu lorsque la plupart d'entre eux, parmi les plus éminents, s'accordent à soutenir une proposition, de telle sorte qu'aucun de ceux qui ont toujours été orthodoxes, et ne se sont jamais écartés de l'orthodoxie, ne pense différemment des autres. » [1]

Benoit XIV poursuivant son sujet, parle d'autres matières qu'on ne peut passer sous silence quand on traite des révélations : « Bien plus, lisons-nous un peu plus loin, ce que nous avons dit des révélations qui ne sont pas conformes aux saintes Écritures, à la tradition apostolique, au sentiment unanime des Pères et des théologiens, devra nécessairement être pris en considération, lorqu'il s'agira de révélations qui encouragent le mal ; ou qui, si elles excitent au bien, le font de telle sorte qu'elles mettent obstacle à un plus grand bien ; de même, dans le cas où les révélations contiendraient des mensonges, des contradictions ; où elles porteraient sur des choses inutiles et de simple curiosité ; où la chose révélée aurait pu être découverte et connue par les propres efforts de la raison humaine ; ou encore, si la chose révélée, bien que réalisable en soi par la puissance divine, n'est cependant pas en harmonie avec la sagesse et les autres attributs de Dieu :

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 372 et suiv.

comme si, par exemple, quelqu'un venait nous dire qu'il lui a été révélé que les mouvements du monde s'opèrent en ligne droite, qu'un ange doit être anéanti et créé de nouveau ; ou bien, si une chose était révélée comme devant se produire et que l'événement ne justifie pas la prédiction. » [1]

Telles sont les raisons à la lumière desquelles on devra examiner les révélations, si l'on veut pouvoir prononcer sur leur vérité et leur provenance divine, ou sur leur fausseté, leur origine naturelle ou démoniaque. On voit combien il importe de bien étudier le sujet même et l'objet des révélations.

Vis-à-vis des personnes auxquelles les révélations sont faites, on observera toutes les règles que nous avons indiquées comme nécessaires pour l'examen des personnes qui sont favorisées de visions et d'apparitions. Le cardinal Bona énumère plusieurs circonstances qui accompagnent les révélations de source divine : « Pour s'assurer, dit-il, qu'une révélation vient réellement de Dieu, il faut voir si elle est entourée des conditions que l'apôtre saint Jacques attribue à la sagesse révélée de Dieu. Or, il nous apprend que la sagesse qui est d'en haut, est véritablement *chaste,* — c'est-à-dire pure, libre de tout alliage avec les jouissances charnelles et terrestres ; qu'elle est *paisible,* — toujours calme et ne disputant jamais avec personne ; *modeste,* — ce qui veut dire qu'elle n'a rien de dur dans les manières, les gestes et les paroles ; *aisée à persuader,* — toujours prête à céder devant l'opinion des autres ; *souple en présence du bien,* — sacrifiant son avis à celui d'autrui ; *pleine de compassion et de fruits salutaires,* — riche en bonnes œuvres et sachant donner libéralement à tous les nécessiteux ; *sans jugement,* —

1. *Vertu Héroïque,* vol. III, pp. 375, 376.

n'imitant point ces personnes si nombreuses, qui discutent la conduite et les actes de leur prochain, ne manquant jamais de les mal interpréter; *sans dissimulation,* — sans ruse et sans fourberie, simple et sincère. Ne sont-ce pas là les marques et les caractères de la véritable sagesse? Ne sont-ce pas les vertus qu'on trouvera dans toute révélation divine destinée à impressionner les hommes? Mais si les personnes qui prétendent avoir eu des révélations, sont des personnes frivoles, semant les dissensions, pleines des soucis et de la vanité du monde, orgueilleuses et entêtées, leurs dires, n'en doutons pas, procèdent d'une sagesse toute charnelle et mondaine, qui n'a point reçu les faveurs de l'Esprit de Dieu, mais est inspirée du malin esprit. » [1]

8. LES RÉVÉLATIONS DIVINES PARTICULIÈRES PEUVENT-ELLES ÊTRE L'OBJET DE LA FOI ?

Benoît XIV, Schram, et les autres mystiques, proposent la solution de diverses questions de détail au sujet des révélations particulières. On se demande d'abord si ces révélations peuvent-être l'objet de la foi? Pour répondre exactement, il faut envisager la question au point de vue des personnes qui ont eu le privilège de la révélation, et au point de vue de celles qui en ont reçu communication dans la suite.

(1) Les personnes qui ont été favorisées de révélations.

Les personnes auxquelles a été faite une révélation et qui ont la certitude qu'elle vient de Dieu, sont-elles tenues d'y

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 386.

croire fermement? On ne peut répondre que par l'affirmative : « Le seul point vraiment en question parmi les théologiens revient à ceci : La chose qui a fait la matière d'une révélation particulière est-elle l'objet de la foi divine catholique? Quelques auteurs, il est vrai, pensent que celui qui a été favorisé d'une telle révélation, ni ne peut la croire, ni n'est tenu de la croire de foi catholique, — c'est-à-dire, de cette foi qui fait le chrétien, — puisqu'il voit qu'elle n'est pas contenue dans l'habitude de l'objet formel de la foi, mais qu'elle procède d'une autre lumière surnaturelle spéciale, de foi particulière, de prophétie, ou de discernement des esprits. Arauxo est de cet avis. D'autres soutiennent qu'une révélation particulière, se réfèrerait-elle même à des choses révélées, impose à celui qui en a été favorisé l'adhésion de foi divine théologique; et, conséquemment, que tout ce que Dieu révèle est un objet matériel de foi divine, parce que la Vérité suprême est le fondement propre et prochain qui exige l'assentiment à tout ce que Dieu révèle, que ce soit à une personne en particulier ou à l'Église universelle; que la révélation ait pour but le bien général ou un bien privé. C'est l'opinion du cardinal Gotti. » [1]

Si la révélation n'est pas certaine, mais seulement probable, Hurtado est d'avis qu'on distingue « entre une révélation particulière qui aurait pour but un bien à faire, ou un mal à éviter, et celle qui tiendrait, selon l'expression consacrée, à délier ou à dispenser d'un précepte. Dans le premier cas, chacun, dit-il, est libre de suivre son propre sentiment, et peut donner créance à une révélation même simplement probable, lorqu'il n'y a aucun danger à s'y conformer; sa décision est contraire pour la seconde hypothèse. » Jérôme

1 *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 390.

Savonarole, dans son compendium des révélation, semble adopter cette opinion, et la défend en ces termes : « Dès lors, dit-il, que, dans ce que je viens d'avancer, il n'y a rien qui soit contraire à la foi, aux bonnes mœurs, ni à la raison naturelle; dès lors que cet enseignement paraît vrai en tout point, comme je l'ai démontré en diverses circonstances par plusieurs arguments, et comme je l'ai constaté par expérience, il s'ensuit qu'on ne peut pas taxer de légèreté celui qui donne un prompt assentiment à une telle révélation.

Jean Salas, lui, est d'avis que la probabilité d'une révélation suffit pour qu'on puisse y croire, y conformer ses actions, non seulement celui qui a reçu la révélation mais aussi les autres personnes. Cette opinion n'est certainement pas soutenable dans le cas d'une révélation qui tendrait à délier ou dispenser en matière de précepte. Elle serait erronée, si elle allait jusqu'à enseigner qu'on peut croire de foi divine une chose qui n'est que probablement révélée. Benoît XIV, à ce propos, rappelle que « s'il s'agit de cette foi divine que plusieurs veulent être accordée à une révélation particulière par celui qui en a été favorisée, l'opinion qui se contente de la probabilité d'une telle révélation, comme suffisante pour l'assentiment, est absolument condamnée. » Le saint concile de Trente s'exprime ainsi : « De même que nul ne doit douter de la miséricorde de Dieu, des mérites de Jésus-Christ, de la vertu et de l'efficacité des sacrements ; de même, chacun, considérant sa propre faiblesse et le peu de fermeté de ses dispositions, doit persister dans la crainte et le tremblement relativement à l'état de grâce; car personne ne peut croire de foi surnaturelle, là où il n'y a aucune possibilité d'erreur, qu'il a obtenu la grâce de Dieu.» « Mais, continue le docte Pontife si fréquemment cité, si la probabilité d'une révélation était suffisante à elle seule nous

pourrions, par des actes de contrition intérieurs et souvent réitérés, croire de foi divine que nous avons obtenu la grâce de Dieu; ce serait, en effet, la conséquence, de la plus grande probabilité, tirée de la proposition universellement révélée que le cœur contrit obtient la grâce; conséquence déduite aussi de cette autre proposition suffisamment probable, que nous sommes vraiment contrits. C'est pourquoi, parmi les propositions condamnées par Innocent XI, le 2 mars, 1679, se trouve la vingt-cinquième, où l'on soutenait que « l'adhésion de foi surnaturelle était compatible avec la connaissance seulement probable d'une révélation, et même avec la crainte, qu'on peut avoir que Dieu ne nous ait pas parlé. »

(2) Les personnes qui n'ont par reçu elles-mêmes la révélation.

Que dire des autres personnes auxquelles la révélation est communiquée comme ayant été faite pour elles, et de celles qu'elle n'a pas eu en vue? A cette double question, Benoît XIV répond :

« Ce point diffère du précédent : dans ce que nous venons de dire, il s'agit de celui qui a été favorisé d'une révélation; ce que nous allons dire vise d'autres personnes, c'est-à-dire celles pour lesquelles la révélation est faite, et celles qu'elle n'a pas eues en vue. Le cardinal de Lugo enseigne que celui auquel une révélation particulière est proposée et annoncée dans ce sens, doit y croire et obéir au commandement de Dieu, s'il lui est proposé sur de solides raisons; car Dieu lui parle, au moins par l'intermédiaire d'un autre, et, par conséquent, exige son adhésion : il est donc obligé de croire Dieu, qui le lui impose.

« Quand aux autres, le cardinal de Lugo et Arauxo soutiennent qu'ils ne sont réellement pas tenus de croire à

une révélation de ce genre; et, s'ils croient, leur adhésion ne peut-être une adhésion de foi catholique ou divine, parce qu'elle ne peut porter immédiatement sur la révélation dont un particulier a été honoré, puisque pour la prouver on n'a que le témoignage de ce particulier; ni sur une révélation dont un autre aurait été favorisé pour nous, puisque ce n'est pas le cas, et que Dieu ne nous a point parlé. Cette révélation se résout donc en un témoignage humain et manque de l'objet formel de la foi divine. »[1]

9. SENS DE L'APPROBATION QUE L'ÉGLISE DONNE A DES RÉVÉLATIONS PARTICULIÈRES.

La seconde question qui s'offre à nos considérations est la suivante, que nous donnons dans les termes mêmes de Benoît XIV : « Que faut-il dire, se demande-t-il, de ces révélations particulières que le Saint-Siège apostolique a approuvées, comme celles, par exemple, de sainte Hildegarde, de sainte Brigitte, et de sainte Catherine de Sienne? » Il répond, en citant des autorités pour appuyer son enseignement, et il le fait avec une compétence et une lucidité que personne n'a surpassées.

« Nous avons déjà dit, écrit-il, qu'à ces révélations on ne peut ni on ne doit donner une adhésion de foi catholique : l'adhésion doit être basée sur les règles de la prudence humaine, en tant que la révélation est vraisemblable et digne d'une croyance pieuse. Nous avons alors apporté le témoignage de plusieurs auteurs ; nous invoquerons ici celui de quelques autres. Melchior Cano dit qu'on ne doit pas donner à ces révélations un assentiment de foi catholique : « parce que, poursuit-il, croire ou ne pas croire les choses que

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 394.

sainte Brigitte et sainte Catherine de Sienne ont vues, ne concerne en rien l'Église, et on ne voit aucune raison pour laquelle ces choses toucheraient à la foi. »

« Cajetan enseigne que nous sommes obligés de croire aux révélations catholiques qui ont été faites aux apôtres et aux prophètes, parce qu'elles sont les fondements de notre foi; mais aux révélations particulières, dit-il, qui ont été faites à des saints, nous n'y adhérons que comme à des probabilités, lors même qu'elles sont approuvées. Nous donnons notre assentiment aux révélations catholiques comme nécessaires, de telle sorte que celui qui en nierait obstinément une seule, ne se montrerait rien moins qu'hérétique, tandis que nous acceptons simplement les révélations faites aux saints, dont l'Église a reconnu la doctrine comme probable. Tel est l'enseignement que nous ont laissé saint Augustin et saint Thomas, et que l'expérience n'a cessé d'autoriser... C'est bien le sens qui ressort aussi de la forme donnée à l'approbation des révélations de sainte Brigitte par le cardinal de Torquemada : « Après les avoir comprises pieusement et modestement, autant que me le permettait ma compétence dit-il, je n'en ai trouvé aucune qui fût contraire à la doctrine de la sainte Écriture et des Pères. Les ayant sérieusement examinées, j'ai trouvé que chacune de ces révélations était suffisamment conforme à cet enseignement, que toutes pouvaient être pieusement et modestement acceptées, de sorte qu'il est permis de les lire dans l'Église de la même manière qu'il est permis de lire aux fidèles les livres des docteurs, les histoires et les légendes des saints. C'est pourquoi Vasquez observe avec raison, que « les révélations de sainte Brigitte ont été approuvées, et que les fidèles peuvent les accepter comme pieuses et ne contenant rien de superstitieux. »

« Ainsi, pensent également les Pères de Salamanque. D'où il suit, par conséquent, que chacun peut, sans la moindre atteinte à la foi catholique, n'accorder aucune attention à ces sortes de révélations, même penser différemment, pourvu qu'on ne le fasse pas sans motif, mais avec modestie et sans mépris... Les théologiens, les mystiques reconnaissent que les révélations particulières, quoique approuvées et acceptées, doivent entraîner l'adhésion des personnes qui en ont été favorisées, mais n'imposent pas la même obligation aux autres. »[1] D'où cette conséquence : Lorsque l'Église prend sous sa protection des révélations de ce genre, elle ne prend point la responsabilité des faits, pas plus que de la doctrine qu'elles contiennent ; et, en approuvant, par exemple, celles de sainte Hildegarde, de sainte Brigitte, de sainte Catherine de Sienne et de sainte Thérèse, elle ne les impose pas aux fidèles comme obligatoires, mais les recommande seulement à leur respect, en autorise la publication et la lecture.

Par un décret en date du 13 mars, 1625, Urbain VIII a prohibé la publication de révélations particulières non revêtues de l'approbation de l'autorité ecclésiastique. Ce même décret impose à tous une grande réserve, même dans les conversations privées, relativement aux faits surnaturels qui ne sont pas d'une authenticité absolue. La crédulité excessive de certains catholiques, à ce point de vue, fait tort à la cause religieuse, parce que c'est l'Église qui est souvent exposée aux critiques des ennemis de la religion par suite des caprices et des excentricités d'individualités chrétiennes, pieuses sans doute, mais d'une crédulité trop facile.

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 395 et suiv

10. UNE SAINTE AME PEUT-ELLE SE TROMPER SUR SES RÉVÉLATIONS ?

Autre question plus importante que pose Benoît XIV et qui demande une sérieuse attention, d'autant plus qu'elle peut offrir une solution à de nombreuses difficultés, et qu'elle confirme tout ce que nous avons dit et sur la manière dont les fidèles doivent accepter les révélations particulières, et sur la créance qu'il faut accordrer à ces mêmes révélations. Voici cette grave question : « Un saint peut-il avoir des révélations qui ne proviennent pas de l'Esprit-Saint, mais résultant de son jugement et de son raisonnement personnel, de l'influence qu'exercent sur son entendement des dispositions pieuses ou certaines opinions qu'il a sur tel ou tel sujet se rapportant à des questions religieuses, et ce saint peut-il demeurer persuadé qu'il a l'esprit divin, quand, en réalité, il est dans une erreur invincible ?

« Nous avons déjà dit, en parlant de l'esprit prophétique, que parfois les prophètes du Seigneur, lorsqu'on les consultait, émettaient par suite de la fréquente habitude de la prophétie, certaines choses provenant de leur esprit propre, avec la conviction que ces choses leur étaient inspirées par l'esprit prophétique. Ainsi, peut-il arriver qu'un saint, sous l'influence d'opinions préconçues et de certaines idées dont son imagination est pénétrée, croie que des faits lui sont révélés par Dieu, lors même qu'il n'a été, dans ce cas, favorisé d'aucune révélation. C'est l'avis d'Hurtado. Il donne un exemple emprunté aux révélations de sainte Brigitte, qui dit lui avoir été révélé que le Christ, Notre-Seigneur, au moment de la flagellation et de la crucifixion, avait les flancs entouré d'un voile. Le contraire est enseigné par plusieurs saints

Pères, que suit Suarez en citant leur témoignage. Sans doute, il ne manque pas d'auteurs qui ont écrit que les flancs de Notre-Seigneur étaient voilés lorsqu'il fut flagellé et crucifié; et, pas mal d'écrivains versés dans l'histoire profane donnent la preuve que les condamnés, dans le crucifiement, s'ils étaient dépouillés de leurs habits, avaient cependant les flancs voilés. Telle est l'opinion de Ménochius, de Tostat et de Salmeron. Hurtado pense que la révélation de sainte Brigitte pourrait bien n'avoir pas d'autre origine.

« Les Bollandistes, dans les notes dont ils accompagnent la vie de Marie-Madeleine de Pazzi, établissent que ses ravissements pouvaient être supranaturels et divins dans leur substance; mais que, dans leurs circonstances, ils étaient conformes aux idées naturellement reçues, que Dieu laissait subsister telles quelles, puisque cela n'était d'aucune importance en vue de la fin qu'il se proposait. Ils donnent, comme exemples, les révélations de ces saintes femmes, où le Sauveur leur apparaît attaché à la croix, tantôt par trois clous, tantôt par quatre; celles où l'on voit saint Jérôme avec un lion, saint Jacques sous la figure d'un pélerin. Ils pensent à la vérité, que ces ferventes méditations sur la passion de Notre-Seigneur, et ces pieuses affections envers saint Jérôme et saint Jacques provenaient de Dieu; mais que le Saint-Esprit n'a point voulu, par là, donner une révélation nouvelle et certaine du nombre des clous qui attachaient le Christ à la croix. Pendant sa vie, d'ailleurs, saint Jérôme n'avait pas un lion pour compagnon; il n'est pas vrai qu'il rencontra un lion poussant de terribles rugissements, que lui arrachait une épine qu'il avait à la patte, que le saint enleva cette épine et banda la plaie, et que le fauve ainsi guéri s'attacha à ses pas et ne le quitta plus. Un fait semblable est arrivé non à saint Jérôme, mais à l'abbé Gérasimus; et, si le saint docteur est

(1) Le secret des consciences.

« L'âme humaine, poursuit-il, durant la vie présente, est peut-être la créature la plus mystérieuse de toute la création. D'abord, en sa qualité d'esprit, elle jouit du privilège de se renfermer vis-à-vis de tous, excepté de Dieu, dans un secret impénétrable. Ensuite, elle est en voie d'épreuve et de formation; elle se prépare à l'enfantement d'une autre vie; et, on ne peut savoir ce qui sortira de cette parturition souvent douloureuse, toujours obscure et cachée, qui est son état ici-bas.

« Chose étrange! on peut dire qu'elle se montre de mille manières, on croit la saisir et toujours elle se dérobe. Elle se montre dans tout l'extérieur de l'homme, qu'elle moule pour ainsi dire à sa ressemblance. L'Écriture atteste qu'on peut arriver à connaître un homme par les traits du visage, par le sourire, par la démarche, par la façon de se vêtir. [1] Grâce à ces signes extérieurs, vous démêlez le caractère de quelqu'un, ses goûts, ses qualités et ses vices. Avez-vous atteint jusqu'au fond de l'âme? Aucunement.

« L'ange même, dont le regard tout spirituel porte bien plus avant que le nôtre, ne peut pénétrer pleinement cette créature mystérieuse. Il surprendra les moindres mouvements des passions, les plus subtiles imaginations qui se produisent en nous; il explorera tout le pourtour de la forteresse intérieure, il en signalera le fort et le faible, il n'en franchira pas l'enceinte réservée à Dieu seul.

« Dieu se glorifie d'avoir la clef des âmes. « C'est moi, dit-il, qui scrute les reins et les cœurs. » [2]

1. Eccl. XIX, 26, 27. 2. Apoc. II, 23.

« Il y a deux choses en nous qui sont cachées à tous les regards même angéliques : notre pensée intime, et l'état de notre conscience. Mais elles le sont à des degrés différents.

« Notre pensée, par elle-même, est bien cachée; mais elle tend à se manifester. Aussitôt formée, elle se cherche une expression ; et, cela suffit pour que les anges bons ou mauvais la saisissent, du moins conjecturalement. Ce qu'ils saisissent de la sorte, remarquons-le bien, ce n'est pas la pensée proprement dite, c'est la parole intérieure dans laquelle elle se transfuse avant de s'exprimer extérieurement par le langage. On s'explique ainsi comment ils peuvent en certaines circonstances révéler une pensée que nous croyons tenir secrète. Sans pénétrer dans le sanctuaire de l'intelligence où elle se forme, ils peuvent la surprendre dans le travail d'imagination, ayant sa répercussion au cerveau, par lequel nous lui trouvons une expression et nous la revêtons de mots appropriés; d'ailleurs, la connaissance qu'ils en ont de la sorte a toujours quelque chose de conjectural.

« L'état de la conscience ne se manifeste pas même ainsi. Aussi, est-ce le secret des secrets, le mystère des mystères. Telle âme est-elle en état de péché, en état de grâce? Dieu seul le sait d'une science certaine, elle l'ignore elle-même.

« Sans doute, de même que l'âme peut avoir des signes qui la rassurent suffisamment sur son état intérieur, un ange peut établir des présomptions : mais, le fond de l'âme lui est caché.

« De là nous concluons que, si les anges semblent parfois révéler notre pensée en la manière que nous avons dite, ils ne peuvent en aucune façon faire connaître l'état de notre conscience, à moins que Dieu ne le leur découvre.

« Toute révélation de ce genre vient nécessairement de Dieu, soit par lui-même, soit par le ministère des bons anges.

« Et c'est là, répétons-le, un fait très rare. Il arrive assez fréquemment que Dieu gratifie les saints du don qu'on appelle le *discernement des esprits*. Ce don n'emporte pas manifestation du fond intime de la conscience, mais seulement des mouvements divers qui agitent une âme en sens opposés. Grâce à cette lumière, les saints étaient à même de diriger une âme parmi tant d'impulsions subtiles et divergentes; ils ne la pénétraient pas à fond pour cela. L'intuition d'une conscience est une merveille relativement rare, même dans les annales de la sainteté.

« Quoi d'étonnant, d'ailleurs, qu'une conscience soit si impénétrable quand elle ne se connaît pas elle-même, quand elle ne peut savoir à coup sûr si elle est digne d'amour ou de haine! C'est la doctrine de nos saints Livres : « Il y a des justes et des sages; et leurs œuvres sont dans la main de Dieu; et néanmoins l'homme ne sait s'il est digne d'amour ou de haine. » [1]

(2) L'état des âmes après la mort.

« Après la mort, l'état des âmes se déclare par le jugement. Le jugement est inconnu des hommes. Les anges et les démons en connaissent la mise à exécution. Ils savent quelles âmes montent au ciel, quelles âmes vont au purgatoire, quelles âmes descendent en enfer. Ils peuvent donc à la rigueur informer les hommes du sort des défunts; mais ils ne le font pas sans une permission de Dieu qui n'est pas souvent donnée.

« Il est vrai, nous lisons dans la *Vie des Saints*, qu'ils étaient assez fréquemment instruits par une lumière divine de l'état des âmes auxquelles ils avaient prodigué leurs soins et leurs

1. Eccles. IX, 1.

prières. Dieu donnait cette consolation à ses serviteurs, pour les exciter à tout souffrir en vue du salut des âmes; mais il ne faut pas croire légèrement à de telles faveurs accordées au commun des mortels, elles sont et demeurent exceptionnelles. Ainsi, *a priori*, les prétendues communications des spirites avec les défunts doivent être considérées comme mensongères à cause de leur fréquence même.

« Rien n'est plus facile d'être, dans cet ordre de phénomènes, le jouet d'une illusion ou d'une fausse interprétation. Signalons quelques écueils à éviter.

« Nous nous souvenons d'avoir lu, dans un auteur d'ailleurs très pieux et très orthodoxe, [1] le récit de plusieurs visions relatives à l'état des âmes après la mort. Parmi toutes les âmes mourant à un moment donné sur toute la surface de la terre, trois seulement étaient sauvées. C'était à glacer d'épouvante. Il ne faut pas presser outre mesure ces sortes de visions ; car alors on arriverait à cette conclusion vraiment terrifiante, que les élus de Dieu, au lieu d'être le petit nombre, ce qui donne déjà beaucoup à réfléchir et à craindre, sont le très petit nombre, l'infime petit nombre. Ces sortes d'aperçus généraux demandent à être interprétés sagement et ramenés aux termes du saint Évangile. La parole de Notre-Seigneur, *beaucoup d'appelés, peu d'élus,* nous permet d'espérer que sur des milliers et des milliers d'âmes paraissant en même temps au tribunal de Dieu, il y en a beaucoup plus de trois en moyenne qui vont en Purgatoire. Saint Augustin nous dit que les élus, quoique en petit nombre relativement aux réprouvés, sont en grand nombre considérés en eux-mêmes; et, c'est là manifestement la conclusion à tirer des saintes Écritures. »

1. P. de Saint-Jure : *Connaissance et amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ* liv. iii, ch. xxii, 2.

Il ne manque pas des théologiens, et Suarez est du nombre, qui soutiennent que, parmi les catholiques, la plupart des adultes seront sauvés. (Quant aux enfants baptisés, qui meurent avant d'avoir atteint l'âge de raison, on sait que leur salut est assuré.) Il est même des théologiens qui prétendent que le plus grand nombre des mortels parviendra au salut; et, en cela, ils parlent du genre humain tout entier, y compris les païens, les hérétiques, etc.. Le P. Joseph Rickaby, dans sa conférence qui a pour titre : *De l'étendue du salut,* s'exprime en ces termes :

« Quant à la proportion des hommes qui meurent en état de grâce sanctifiante, et à la proportion de ceux qui meurent en état de péché mortel, il n'y a rien de révélé, rien qui soit de foi, et rien qui soit exactement connu des théologiens. Si jamais vous rencontrez un de ces auteurs qui se permettent avec confiance d'envoyer la masse des âmes humaines aux flammes éternelles, soyez persuadé qu'il s'aventure au delà des bornes de la foi chrétienne et de l'enseignement théologique. Vous restez absolument libre de ne point croire ses paroles; pour moi, je n'en crois pas un mot. »[1] Aucune vision ou révélation n'a jamais été accordée à personne pour trancher cette question spéculative de la théologie, et pour révéler ce mystérieux secret qui ne reste connu que de Dieu seul.

« Mais, s'il est bon de réagir contre certaines visions qui glacent l'âme d'effroi, il ne faut pas moins se défier de ces révélations où l'on nous montre comme sauvés des gens qui ont mené une mauvaise vie. « Il y a fort à croire, dit le très pieux et savant cardinal Bona, que ces révélations sont une illusion des démons, qui cherchent à endormir les pécheurs dans leurs habitudes criminelles, en leur représentant qu'ils

1. Voy. *Les Élus et les Réprouvés,* étude par le Rév. P. N. Walsh, s.j., p. 5.

ne laisseront pas pour cela d'être sauvés. » Sans doute, la miséricorde de Dieu est infinie, et il y a des grâces de la dernière heure : mais l'Écriture nous fait savoir que l'arbre tombe là où il penche, et que la mort est généralement ce qu'a été la vie. » Il faut voir là une des règles ordinaires de la divine Providence.

(3) Le secret de la prédestination.

« Il nous reste à parler d'un secret plus insondable encore que l'état des consciences, d'un secret en présence duquel saint Paul s'écriait : « *O altitudo!* ô profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables! » [1]

« Si l'esprit de l'homme, d'après le même Apôtre, est seul à connaître ce qui se passe en lui-même, et encore est-il sujet à bien des illusions, à plus forte raison n'y a-t-il que l'Esprit de Dieu qui sache ce qui est en Dieu, à plus forte raison Dieu a-t-il des secrets qui sont impénétrables aux anges mêmes. » [2]

« Tel est, par exemple, le secret de la prédestination. Telle âme est-elle prédestinée à entrer au ciel? Dieu le sait et il est seul à le savoir, et ce secret ne peut être révélé que par lui.

« Plusieurs saints, après avoir longtemps travaillé et souffert pour Dieu, ont connu par révélation qu'ils étaient du nombre des prédestinés. Mais cette faveur insigne est rare, même parmi les saints. Le plus souvent, tout en consolant ses serviteurs, tout en leur donnant les prémices de l'Esprit, tout en leur mettant au cœur une ferme confiance, Dieu ne leur livre pas le secret de leur prédestination. Il faut être un

1. Rom. xi, 33. 2. I Cor. ii, 11.

très grand saint pour supporter un pareil secret : chez la plupart des âmes, la certitude du salut amènerait la négligence ; l'incertitude, au contraire, produit la vigilance et entretient l'humilité. Ainsi parle saint Thomas d'Aquin.

« Mais, peut-on objecter, cette incertitude n'engendre-t-elle pas quelquefois une angoisse intolérable ? Écoutons à ce sujet l'auteur de l'*Imitation :* « Une âme était tourmentée par la pensée de l'incertitude de son salut : Ah! disait-elle à Dieu, si je savais que je suis du nombre des prédestinés! — Que ferais-tu, si tu le savais ? lui répondit une voix intérieure. Ce que tu ferais, fais-le et ton salut est assuré. [1] Que cette parole est profonde ! Qu'elle est bien de nature à consoler les âmes qui ressentiraient un pareil tourment!

« Si le secret de la prédestination n'est révélé que très exceptionnellement, les docteurs tiennent pour certain que le secret de la réprobation ne l'est jamais et ne saurait l'être. La raison en est simple : tant qu'une âme est ici-bas, elle est en voie de salut. Dieu connaît, il est vrai, dès à présent, ceux qui iront en enfer, mais aucun d'eux n'ira que par sa faute ; et, la prévision de Dieu n'emporte avec elle aucune nécessité ni contrainte, pas plus que le regard de quelqu'un ne gêne le mouvement d'un autre. Toute révélation touchant la réprobation d'une âme ne saurait être que comminatoire et conditionnelle.

« Nous affirmons cette proposition même en ce qui concerne l'Antéchrist, dont la réprobation est inscrite dans les Livres Saints. Il y aura un Antéchrist ; mais le malheureux qui le deviendra *choisira* librement d'en jouer le personnage, en acceptant, par une rage insensée contre Dieu, toutes les conséquences effroyables de son choix.

1. *Imitation de Jésus-Christ,* liv. I, ch. XXV, I.

« En résumé, tenons-nous en garde contre les révélations qui visent le secret de la prédestination ou celui de la réprobation. Il est dans l'ordre de la Providence que le salut soit comme le prix d'une course, c'est la comparaison de saint Paul;[1] ou comme la moisson qui couronne le travail de toute une année, c'est une pensée fréquente dans les Écritures.[2] Ce sont les efforts libres et persévérants de l'homme, prévenus et soutenus par la grâce, qui, dans l'ordre du salut, réalisent les prévisions de Dieu. »[3]

2. LA RÉVÉLATION RELATIVE A LA DÉVOTION DES NEUF VENDREDIS EN L'HONNEUR DU SACRÉ-CŒUR.

Je me bornerai à appeler l'attention sur une révélation particulière, qui a quelque rapport à l'enseignement que nous venons d'exposer sur le secret des âmes. Je veux parler de la révélation attribuée à la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, concernant la grâce de la pénitence finale, qui serait accordée aux âmes fidèles à faire la communion le premier vendredi pendant neuf mois consécutifs.

Voici ce qu'on lit dans le *Manuel de l'Apostolat de la Prière*, au sujet de cette révélation et de la promesse de la persévérance finale :

« Parmi les rapports, est-il dit, transmis par la Bienheureuse Marguerite-Marie, au sujet des promesses que lui fit le Sacré-Cœur, et qui lui furent révélées en faveur de ceux qui auraient une véritable dévotion envers ce divin Cœur, se trouvent les paroles suivantes contenant celle qu'on appelle généralement la douzième ou la grande promesse : « Un

1. I Cor. ix, 24. 2. II Tim. II, 6. — S. Jac. v, 7.
3. *Le Merveilleux Divin*, pp. 103 et suiv.

vendredi, lisons-nous, pendant la sainte Communion, il dit à son indigne servante, si je ne me fais pas illusion : « Je te promets, dans l'excessive miséricorde de mon cœur, que mon amour tout-puissant accordera à tous ceux qui communieront le premier vendredi de neuf mois consécutifs la grâce de la persévérance finale; ils ne mourront pas dans ma disgrâce et sans avoir reçu les sacrements; car mon divin Cœur sera leur refuge assuré à ce dernier moment. »

« Que ces paroles se trouvent dans les écrits authentiques de la Bienheureuse Marguerite-Marie, c'est certain. Il n'est pas moins certain qu'elles n'ont été ni condamnées ni censurées par l'Église après le sérieux examen auquel ses écrits furent soumis à l'occasion du procès pour sa béatification. On ne doit pas, il est vrai, en induire qu'il y a là une décision de l'autorité de l'Église déclarant que cette révélation particulière est un fait réel; mais on en peut conclure que cette révélation ne contient rien de contraire à la foi catholique. » [1]

A cette explication, qu'il me soit permis d'ajouter quelques mots de Nicholas Lancizzi, cité par Benoît XIV. Ils nous aideront à résoudre les difficultés auxquelles peut parfois donner naissance la publication de révélations apocryphes : « Il ne faut pas oublier, dit-il, que lorsque parlent des personnes pieuses, ravies hors de l'usage de leurs sens, elles parlent souvent d'après leur conception propre; et, conséquemment, sont quelquefois victimes de leurs illusions. Ce point est indiscutable, et ceux qui ont l'expérience de ces choses ne l'ignorent pas; des histoires religieuses des plus authentiques le mettent hors de conteste. Je pourrais même donner les noms de quelques saintes femmes, canonisées par

1. *Manuel de l'Apostolat de la Prière*, p. 127.

le Saint-Siège, dont les paroles et les écrits, pendant leurs ravissements, ou à la suite, sont pleins d'erreurs, et dont la publication, dès lors, n'a jamais été autorisée. » [1]

De tout ce que nous avons dit précédemment au sujet du secret de la prédestination, et de l'enseignement des théologiens que nous avons déjà exposé dans le présent ouvrage, il faut conclure qu'une promesse, dans le genre de celle que nous avons rapportée, ne saurait être prise dans un sens rigoureusement littéral. De fait, il est bien connu que des personnes, qui avaient fidèlement observé la dévotion des neuf vendredis, sont mortes sans les derniers sacrements. Il ne s'ensuit pas qu'on doive ranger ces personnes au nombre des pécheurs, car les saints, aussi bien que les pécheurs, sont exposés à une mort subite. On ne peut pas même supposer que leurs communions étaient indignes; ce serait prétendre à la révélation du secret de la conscience de ces personnes, et s'exposer à un péché grave contre la charité par jugement téméraire. Donc, encore une fois, la promesse de la persévérance finale, et ces paroles : « Ils ne mourront pas dans ma disgrâce, » prises au sens littéral, indiquent une révélation du secret de la prédestination; et, nous savons qu'on ne peut pas l'admettre. Vouloir établir que cette promesse est une véritable révélation qui donne l'assurance de leur salut, (c'est le sens des paroles), à ceux qui communient le premier vendredi de neuf mois consécutifs, n'est manifestement pas en harmonie avec l'enseignement de l'Église sur l'incertitude de l'état de grâce et de la prédestination; par conséquent, on ne peut et on ne doit pas prendre cette promesse à la lettre. Si on l'admettait comme une révélation réelle, il faudrait la considérer comme conditionnelle, et ne la prendre qu'avec

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 403.

vendredi, lisons-nous, pendant la sainte Communion, il dit à son indigne servante, si je ne me fais pas illusion : « Je te promets, dans l'excessive miséricorde de mon cœur, que mon amour tout-puissant accordera à tous ceux qui communieront le premier vendredi de neuf mois consécutifs la grâce de la persévérance finale; ils ne mourront pas dans ma disgrâce et sans avoir reçu les sacrements; car mon divin Cœur sera leur refuge assuré à ce dernier moment. »

« Que ces paroles se trouvent dans les écrits authentiques de la Bienheureuse Marguerite-Marie, c'est certain. Il n'est pas moins certain qu'elles n'ont été ni condamnées ni censurées par l'Église après le sérieux examen auquel ses écrits furent soumis à l'occasion du procès pour sa béatification. On ne doit pas, il est vrai, en induire qu'il y a là une décision de l'autorité de l'Église déclarant que cette révélation particulière est un fait réel; mais on en peut conclure que cette révélation ne contient rien de contraire à la foi catholique. » [1]

A cette explication, qu'il me soit permis d'ajouter quelques mots de Nicholas Lancizzi, cité par Benoît XIV. Ils nous aideront à résoudre les difficultés auxquelles peut parfois donner naissance la publication de révélations apocryphes : « Il ne faut pas oublier, dit-il, que lorsque parlent des personnes pieuses, ravies hors de l'usage de leurs sens, elles parlent souvent d'après leur conception propre; et, conséquemment, sont quelquefois victimes de leurs illusions. Ce point est indiscutable, et ceux qui ont l'expérience de ces choses ne l'ignorent pas; des histoires religieuses des plus authentiques le mettent hors de conteste. Je pourrais même donner les noms de quelques saintes femmes, canonisées par

1. *Manuel de l'Apostolat de la Prière*, p. 127.

le Saint-Siège, dont les paroles et les écrits, pendant leurs ravissements, ou à la suite, sont pleins d'erreurs, et dont la publication, dès lors, n'a jamais été autorisée. »[1]

De tout ce que nous avons dit précédemment au sujet du secret de la prédestination, et de l'enseignement des théologiens que nous avons déjà exposé dans le présent ouvrage, il faut conclure qu'une promesse, dans le genre de celle que nous avons rapportée, ne saurait être prise dans un sens rigoureusement littéral. De fait, il est bien connu que des personnes, qui avaient fidèlement observé la dévotion des neuf vendredis, sont mortes sans les derniers sacrements. Il ne s'ensuit pas qu'on doive ranger ces personnes au nombre des pécheurs, car les saints, aussi bien que les pécheurs, sont exposés à une mort subite. On ne peut pas même supposer que leurs communions étaient indignes; ce serait prétendre à la révélation du secret de la conscience de ces personnes, et s'exposer à un péché grave contre la charité par jugement téméraire. Donc, encore une fois, la promesse de la persévérance finale, et ces paroles : « Ils ne mourront pas dans ma disgrâce, » prises au sens littéral, indiquent une révélation du secret de la prédestination; et, nous savons qu'on ne peut pas l'admettre. Vouloir établir que cette promesse est une véritable révélation qui donne l'assurance de leur salut, (c'est le sens des paroles), à ceux qui communient le premier vendredi de neuf mois consécutifs, n'est manifestement pas en harmonie avec l'enseignement de l'Église sur l'incertitude de l'état de grâce et de la prédestination; par conséquent, on ne peut et on ne doit pas prendre cette promesse à la lettre. Si on l'admettait comme une révélation réelle, il faudrait la considérer comme conditionnelle, et ne la prendre qu'avec

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 403.

une explication comme celle que je vais donner au sujet du scapulaire du Mont-Carmel.

Il est bien entendu que tout ce que je viens de dire au sujet de cette promesse particulière, qui n'a jamais été honorée de l'approbation de l'Église, n'implique pas la moindre désapprobation de la dévotion aux neuf premiers vendredis, telle que la pratiquent certaines religieuses et nombre d'âmes pieuses vivant dans le monde. Elles se conforment en cela à l'exemple de la Bienheureuse Marguerite-Marie, qui, nous dit-on, avait pris l'habitude que lui avait suggérée Notre-Seigneur, de faire une neuvaine en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus, en recevant la sainte Communion le premier vendredi de neuf mois de suite. Le Rév. P. Gautrelet, s. j., dans son *Manuel de Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (le meilleur qui existe, à ma connaissance), s'exprime sur ce sujet en termes d'une théologie irréprochable. Il indique, sous une forme justement tempérée, les fruits qu'on peut retirer de la pratique de cette dévotion : « Notre-Seigneur, conclut-il, a donné à sa fidèle servante des motifs de confiance que ceux qui se conformeraient à cette pratique, recevraient la grâce de la pénitence finale et les sacrements de l'Église avant la mort. » [1]

3. LA PROMESSE DE LA SAINTE VIERGE A SAINT SIMON STOCK.

Ainsi exprimée, et entendue comme une promesse conditionnelle, on peut donc admettre cette révélation, en lui donnant l'interprétation et l'explication que nous allons encore appliquer à la promesse que la Sainte Vierge daigna

1. *Manuel de Dévotion au Sacré-Cœur*, p. 34.

faire à saint Simon Stock relativement au salut de ceux qui porteraient le scapulaire du Mont-Carmel. Nous disions donc à ce sujet dans un précédent ouvrage :

« Quant à la question spéciale, relativement à la certitude du salut pour ceux qui portent le scapulaire, je dois répéter que c'est un dogme de foi que nul, ici-bas, ne peut être certain de la grâce ou de la prédestination, sans une révélation particulière, qui n'a pas été faite en faveur de ceux qui portent le scapulaire. Nous pouvons, cependant, admettre pieusement la révélation générale, relativement au salut de ces âmes, si toutes les autres conditions, générales et particulières, sont observées. Les conditions générales sont l'accomplissement des Commandements et de tous les devoirs chrétiens. Les conditions particulières sont les règles prescrites pour les membres de la Confrérie. Porter le scapulaire est donc un signe de salut et de prédestination, dans ce sens que le scapulaire est un emblème ou un gage de protection spéciale de la Sainte Vierge, protection qui aide les membres de la Confrérie à observer sûrement les Commandements, et à obtenir plus sûrement la félicité éternelle. On ne veut rien dire de plus, quand on affirme que porter le scapulaire est un signe de salut ou un gage de prédestination. Alors, dira-t-on, le scapulaire n'a rien en lui-même de particulier et d'extraordinaire, s'il ne renferme que la promesse du salut pour les membres de la Confrérie qui gardent les Commandements, vivent dans la piété, puisque tous les chrétiens qui le font seront sauvés sans le scapulaire, et sans appartenir à aucune Confrérie. Tout cela est rigoureusement vrai ; mais il faut nous rappeler, en même temps, et conclure que nous obtenons un privilège spécial en nous affiliant au scapulaire de Marie, puisqu'il est un signe et un gage sacré de sa protection exceptionnelle;

qu'elle accorde cette protection à ses enfants pour les rendre capables de mieux observer les préceptes divins, de mener une vie pieuse, et de mourir saintement. Telle est la vertu particulière que nous attribuons au scapulaire, d'après la promesse faite par Marie à saint Simon. Cette vertu peut s'étendre et s'appliquer à tous ceux qui se sont fait inscrire dans une congrégation ou dans une confrérie des enfants de Marie. » [1]

4. LA VÉRITÉ SUBSTANTIELLE DE LA RÉVÉLATION FAITE A LA BIENHEUREUSE MARGUERITE-MARIE.

Il ne me semble pas hors de propos de faire encore remarquer, au sujet de la révélation faite par Notre-Seigneur à Marguerite-Marie Alacoque, que, de ce fait que l'une des promesses qui lui sont attribuées a besoin d'explication pour la mettre en parfaite harmonie avec les principes de la sainte théologie, il ne faudrait pas voir un motif d'infirmer les autres, ou une raison de discrédit à l'égard des révélations dont elle a été favorisée touchant la dévotion au Sacré-Cœur. C'est plutôt la conclusion contraire qu'il faudrait tirer, comme je l'ai dit dans un autre ouvrage, les visions et les révélations de cette admirable sainte ont toutes les caractères et les conditions exigées pour reconnaître les manifestations vraiment divines :

« (1) Elles étaient d'un ordre surnaturel, et la sainte n'était pas en état de sommeil ni de démence lorsqu'elle en fut favorisée.

« (2) Elles n'étaient pas fausses, puisque la propagation de la dévotion au Sacré-Cœur, qui lui fut révélée, dépendait

1. *Le Credo expliqué*, p. 231. Aubanel frères, éditeurs.

de causes contingentes, c'est-à-dire, de la libre volonté des hommes; et, on sait que, dans la suite, les faits ont donné raison à ses révélations.

« (3) Elles ne provenaient pas du démon, mais de Dieu. *(a)* Leur objet qui est la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, est chose bonne et pieuse; *(b)* elle était elle-même d'une vertu et d'une discrétion bien connues, puisqu'elle a été canonisée par l'Église; *(c)* sa vertu n'a jamais eu à souffrir la moindre atteinte en raison de ces faveurs surnaturelles, comme le montre, jusqu'à l'évidence, l'histoire de sa vie; *(d)* des directeurs et des confesseurs d'une haute prudence ont cru à la vérité et à la réalité de ses révélations. Comme preuve, il suffit de nommer le P. de la Colombière, le plus éminent directeur spirituel de cette époque en France. » [1]

1. *Vie Monastique*, p. 219.





CHAPITRE VIII

La Prophétie.

I. NOTION DE LA PROPHÉTIE.

La prophétie est la prescience et la prédiction des événements à venir. Elle s'étend quelquefois aux événements passés dont il ne reste plus aucun souvenir, aux événements actuels, qui se passent à distance et aux pensées secrètes du cœur. Est donc prophète celui qui connaissant, grâce à une révélation divine, des choses qui dépassent la portée des sens et la connaissance naturelle des hommes, a le pouvoir de les faire connaître. Il est clair qu'une manifestation divine des secrets mystères du présent ou des événements du passé, est du domaine des visions et des révélations dont nous avons parlé; c'est pourquoi, afin de ne pas tomber dans des répétitions inutiles, nous n'envisagerons la prophétie que dans son sens propre et rigoureux, c'est-à-dire comme la révélation des événements futurs, selon l'expression de saint Grégoire sur Ezéchiel : « Dès lors, dit-il, que la prophétie est

la prédiction des choses futures, elle perd ce nom lorsqu'elle a pour objet des faits passés ou présents. » « La prophétie consiste dans la connaissance et dans la manifestation de ce qui est connu. La connaissance, il est vrai, précède ; c'est sa nature, car nul ne peut parler de quelque chose qu'il ne connaît pas. Mais, comme les grâces *gratis datæ* sont des manifestations de l'Esprit au profit des autres, il s'ensuit que dans la prophétie la manifestation doit s'ajouter à la connaissance... En outre, dans l'appréciation de la grâce gratuitement donnée, il faut qu'on puisse dire que la manifestation est plus excellente que la connaissance, comme le démontre longuement le cardinal de Lauræa. D'après saint Thomas, comme la prophétie appartient à la connaissance de ce que ne peut atteindre la raison naturelle, on en doit conclure qu'elle exige une certaine lumière intellectuelle, supérieure à la lumière naturelle de la raison. C'est pourquoi le savoir des prophètes, si on le considère relativement à Dieu, comprend, en un certain sens, une action divine et incréée, qu'on appelle la révélation ou la parole de Dieu. Mais si on l'envisage du côté du prophète, — c'est-à-dire en tant qu'il est réellement, sous l'influence de cette lumière, un produit de son entendement et qu'il réside dans son intelligence, on dit alors qu'il est une vision ou une audition, suivant le mode de révélation que Dieu emploie. » [1]

2. DU MODE DE LA REPRÉSENTATION PROPHÉTIQUE.

Pour savoir, le prophète a besoin que la représentation de l'événement se produise en quelque sorte dans son esprit. Cette représentation peut s'effectuer de trois manières,

1. BENOIT XIV, *De la Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 139, 140.

comme nous l'avons expliqué en parlant des visions et des révélations. « D'abord, par la perception extérieure des sens, comme si l'œil physique voyait, ou l'ouïe entendait quelque chose, et si, de ces organes, les espèces des choses passaient à l'imagination et à l'entendement. Puis, par le sens interne, lorsque, rien n'apparaissant extérieurement, quelque chose se représente à l'imagination, et de là, passe à l'entendement; soit que Dieu, en infusant dans l'imagination des espèces tout à fait nouvelles des choses, y représente les objets que l'œil et l'ouïe n'ont point perçus, soit qu'il dispose d'une manière nouvelle ce qui y existe déjà à l'état d'habitude, et que les sens ont perçu. Enfin, par une représentation absolument intellectuelle, lorsque Dieu, sans aucune motion, ou sans le secours des sens internes ou externes, produit dans l'entendement de nouvelles espèces intelligibles, modifie ou dispose les anciennes, déjà reçues par les sens, de telle sorte qu'elles représenteront dans la pensée la vérité intelligible sans le concours des images. Ce troisième mode est la forme la plus parfaite de la prophétie; la seconde, c'est-à-dire la forme imaginative, est plus parfaite que la première, c'est-à-dire, que celle où la représentation s'effectue par les sens externes. Ce n'est pas à dire que ces divers degrés soient tellement distincts l'un de l'autre que, dans celui-ci ou celui-là, la connaissance du prophète consiste uniquement dans la sensation interne ou externe. Elle doit toujours aller jusqu'au jugement de l'intelligence; et, ces modes se distinguent en ce que, dans le plus excellent, la connaissance intellectuelle ne commence pas dans les sens, ne dépend pas des sens, mais leur vient plutôt de l'entendement; tandis que, dans les deux autres modes, la connaissance et la représentation dérivent simultanément des sens, soit internes, soit externes, en dépendent et en tirent leur désignation.

Saint Thomas et Suarez nous disent l'un et l'autre que la prophétie est purement intellectuelle ou sensible. Dans le premier cas, la communication prophétique est faite directement à l'entendement, sans l'intervention d'aucune image sensible. « Il semble que cela arrive très rarement, fait observer le Rév. P. A. J. Maas, et dans les saintes Écritures nous n'en voyons aucun autre exemple que celui de saint Paul. » [1] Le cardinal Bona ajoute que c'est encore un point discuté chez les théologiens et les mystiques, de savoir comment une vision purement intellectuelle, sans l'intervention d'images dans la pensée, peut se produire dans l'âme unie au corps durant cette vie mortelle. [2]

3. CEUX PAR QUI SE FAIT LA RÉVÉLATION PROPHÉTIQUE.

La révélation prophétique se fait par l'intermédiaire des anges. Un ange parle à Agar; des anges s'adressent à Loth; un ange parle à Abraham, et lui dit : « Je multiplierai ta race. » Dans le Nouveau Testament, nous lisons qu'un ange apparut à Zacharie, en lui disant : « Je suis Gabriel qui me tiens devant Dieu; et, j'ai été envoyé pour vous parler et pour vous annoncer cette heureuse nouvelle. » [3] Le même Gabriel fut envoyé à la Sainte Vierge et lui révéla les profonds mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Il n'est donc pas permis de nier qu'il y a des prophéties angéliques qui sont absolument vraies. Le cardinal de Lauræa, que cite Benoît XIV, dit qu'il n'est pas contraire à l'économie ordinaire des choses que Dieu parle lui-même au prophète, lui enseignant ce qu'il devra faire connaître, soit qu'il lui parle comme le ferait un

1. II COR. XII, 2. *Le Christ dans les figures et les prophéties*, vol. I, p. 91.
2. BENOIT XIV, *De la Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 141, 142.
3. S. LUC I, 19.

autre homme au prophète, soit qu'il lui apparaisse sous la forme d'un homme. Le même auteur reproduit également un passage du cardinal Torquemada : « Il ne faut pas oublier, dit-il, que Dieu parle de deux manières : ou il nous parle par lui-même, ou ses paroles nous viennent par l'intermédiaire des anges. Car si les anges, lorsqu'ils nous parlent, ne prenaient pas un corps d'emprunt, ils ne pourraient pas se rendre visibles à nos sens extérieurs. » Dans le même sens s'exprime Torreblanca : « Habituellement, dit-il, Dieu communique sa puissance aux hommes par l'entremise d'un ange, qui prend un corps, ou se revêt d'une forme apparente quelconque. Mais nous ne devons pas, pour cela, croire que Dieu, si tel était son bon plaisir, ne peut pas par lui-même répandre ses lumières dans l'esprit des hommes. »

4. DIVISION DES PROPHÉTIES.

Schram et Benoît XIV exposent presque dans les mêmes termes les différents genres de prophétie :

« La prophétie, écrit Benoît XIV, peut être envisagée à plusieurs points de vue : au point de vue de la lumière qu'elle donne, de l'objet ou de la chose qu'elle fait connaître, des moyens par lesquels la représentation se fait connaître, et du mode d'après lequel la connaissance est transmise. Sous le rapport de la lumière qu'elle donne, la prophétie est parfaite ou imparfaite. Parfaite, quand on connaît la chose révélée, l'acte révélateur et Dieu qui révèle. Imparfaite, quand on ne connaît pas d'une manière aussi certaine la vérité, la cause révélatrice, et quand on ne sait pas avec certitude si c'est l'esprit prophétique qui parle ou l'esprit propre : la prophétie imparfaite s'appelle aussi instinct prophétique et peut être sujette à l'erreur.

« Sous le rapport de l'objet connu, on distingue la prophétie comminatoire, la prophétie de prescience et la prophétie de prédestination. La prophétie comminatoire est celle par laquelle Dieu révèle des choses futures conditionnelles, contenues dans des décrets conditionnels, qui peuvent être entravés par d'autres décrets absolus. La révélation, dans ce cas, ne signifie donc pas que telle chose arrivera, mais seulement, qu'elle arrivera, si telle ou telle condition se réalise. Il est à remarquer que plusieurs prophéties sont conditionnelles, bien que les prophètes n'expriment pas toujours la condition. La prophétie de prescience est celle par laquelle Dieu révèle des choses futures qui dépendent du libre arbitre d'une créature, en vertu de sa prescience à laquelle tout est présent dans l'éternité. La prophétie de prédestination enfin, est celle par laquelle Dieu révèle ce qu'il doit faire lui-même, en vertu de sa vision éternelle de toutes choses et de ses décrets absolus. Considérée sous le rapport des moyens qui aident à la réaliser, la prophétie est sensible, imaginative ou intellectuelle, comme il a été dit précédemment. Enfin, sous le rapport du mode de connaissance, on distingue la prophétie qui s'accomplit, sans que l'homme perde l'usage de ses sens, et celle où il le perd et qui prend le nom de ravissement.

« Tout ce que nous venons d'exposer peut se lire tout au long dans l'ouvrage des Pères de Salamanque, qui sont absolument d'accord avec l'enseignement de saint Thomas. L'Ange de l'École se demande si le prophète savait toujours ce qu'il énonçait dans sa prophétie, et il répond que les vrais prophètes, dont l'esprit est divinement inspiré, non seulement connaissent ce qui leur est révélé, mais encore que la révélation leur vient de Dieu, selon qu'il est écrit : « L'Esprit du Seigneur a parlé par ma bouche. » [1]

1. II Rois, XXIII, 2.

« L'éminent et saint Docteur explique également cette division de la prophétie en prophétie de la prédestination divine, en prophétie de prescience et en prophétie comminatoire; et, se demandant si la vision prophétique a lieu pendant la suspension de l'usage des sens, il répond qu'il n'y a aucune suspension des sens, lorsque quelque chose est représenté à l'esprit du prophète par l'intermédiaire d'espèces sensibles. Il n'est pas nécessaire non plus, enseigne-t-il, que l'usage des sens soit supprimé lorsque l'esprit du prophète est illuminé par une lumière intelligible, ou qu'il est informé par des espèces intelligibles; mais, cette abstraction de l'usage des sens devient nécessaire quand la révélation s'effectue par les formes de l'imagination. » [1]

5. LES SUJETS DE LA PROPHÉTIE.

« En parlant du sujet de la prophétie, c'est-à-dire de celui à qui elle est révélée, notre même auteur continue : « Les sujets de la prophétie sont les bons anges, les démons, les hommes, les enfants, fidèles ou infidèles. Il n'est point nécessaire qu'un homme soit doué d'une disposition spéciale pour qu'une prophétie puisse lui être révélée, pourvu que son intelligence et ses sens soient adaptés de façon à rendre manifestes les choses que Dieu lui a révélées. Bien qu'une haute vertu soit très utile au prophète, elle n'est cependant pas absolument nécessaire pour obtenir le don de prophétie. Ce point est évident s'il s'agit des anges; car, en vertu de leur pénétration naturelle, ils ne peuvent pas prévoir les événements futurs qui sont indéterminés ou incertains; ils ne peuvent pas en connaître la partie qu'ils n'ont pas vue par eux-mêmes et qui n'a pas laissé des traces ostensibles; pas plus qu'ils ne connaissent les secrets du cœur de l'homme

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 146-148.

ou d'un autre ange : tel est du moins l'enseignement commun des théologiens à l'encontre de Durand. Alors donc que Dieu révèle à un ange des choses futures, passées ou présentes, pour qu'il les fasse à son tour connaître à un homme, selon ce que nous avons dit, cet ange devient prophète... Quant au démon, quoiqu'il ne puisse certainement pas par lui-même connaître les événements futurs, rien n'empêche cependant que Dieu se serve de lui pour manifester des choses cachées appartenant à l'avenir, au passé et au présent. C'est pourquoi, selon le récit de saint Luc, lorsque le démon vit Jésus, il se prosterna devant lui, et dit, en poussant un grand cri : « Jésus, fils du Dieu très-haut, qu'y a-t-il entre vous et moi ? » [1] Car Jésus commandait à l'esprit impur de de sortir de cet homme. » [2]

Nous avons dans la sainte Écriture des exemples de femmes et d'enfants qui ont prophétisé. Marie, sœur de Moïse, est appelée prophétesse; Anne, mère de Samuel, fut favorisée du don de prophétie. Elizabeth, mère de saint Jean-Baptiste, grâce à une révélation divine, reconnut et proclama Marie Mère de Dieu. Samuel et Daniel, encore enfants, prophétisèrent; Balaam, quoique païen, prédit l'avènement du Messie, et la dévastation de l'Assyrie et de la Palestine. Saint Thomas, pour prouver que les infidèles étaient capables de recevoir le don de prophétie, allègue l'exemple des Sibyles, qui annoncèrent clairement les mystères de la Trinité, de l'Incarnation du Verbe, de la vie, de la passion et de la résurrection du Christ : femmes et païennes, ce don de prophétie, dit saint Jérôme, leur fut accordé en récompense de leur virginité. Il est vrai que les poèmes sibyllins qui nous restent aujourd'hui ont subi des

1. S. Luc, VIII, 28. 2. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 144-150.

interpolations dans la suite des temps; mais, remarque Benoît XIV, cela n'empêche pas une grande partie de ces poèmes, les points surtout auxquels ont fait allusion les anciens Pères, d'être authentiques et nullement apocryphes.

Qu'il nous soit permis d'ajouter, en finissant cette question relative à ceux qui sont favorisés du don de prophétie, que quoique Dieu se soit servi d'une ânesse pour réprimander Balaam, il ne s'est cependant jamais servi d'une créature inanimée ou privée de raison pour annoncer des événements futurs ou des choses cachées.

6. LE DON DE PROPHÉTIE N'EST PAS UNE HABITUDE.

« Nous devons affirmer, fait observer Benoît XIV, que jamais un homme ordinaire n'a eu la connaissance prophétique à l'état d'habitude, ou en son pouvoir, avant d'avoir reçu une révélation ou une motion du Saint-Esprit qui lui communique l'inspiration et la parole de Dieu. Nous disons qu'un homme ordinaire n'a jamais eu cette connaissance à l'état d'habitude, ce qui indique bien que nous exceptons Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, en vertu de son union hypostatique, possédait, pendant sa vie mortelle la science sacrée et suprême, par laquelle il connaissait toutes les vérités susceptibles d'être manifestées aux hommes par la prophétie, et pouvait ainsi, par sa propre puissance et grâce à cette connaissance habituelle en lui, prophétiser selon son bon plaisir, sans attendre aucune révélation de Dieu. De plus, il est certain qu'aucun prophète, le Christ toujours excepté, quelque éminent qu'il ait été, et quel que soit le nombre de révélations dont il a été favorisé, n'a jamais reçu le don de prophétie à l'état d'habitude permanente, au point de pouvoir sonder l'avenir et prophétiser à son gré.

Aussi Élisée disait-il : « Le Seigneur m'a caché et ne m'a pas dit cela »... [1] Saint Thomas pense que la lumière prophétique est dans l'âme du prophète comme une passion ou une impression passagère; que dès lors, l'esprit du prophète a toujours besoin d'une nouvelle révélation, à l'instar d'un disciple qui, ne s'étant pas encore assez rendu maître des principes de son art, a besoin d'être instruit de chacun d'eux séparément... Enfin, ajoute Dom Calmet, si l'Esprit de Dieu était en permanence avec les prophètes, pourquoi, alors, ces expressions si fréquentes dans leurs écrits : « L'Esprit du Seigneur, ou la main du Seigneur s'est fait sentir à moi ? » Ce sont là, dit saint Jérôme dans son commentaire sur Ézéchiel, des preuves très évidentes que, en raison de la fragilité humaine et des nécessités physiques, le Saint-Esprit se retirait quelquefois des prophètes. »

Résumons, toujours avec le même docte pontife, tout ce que nous avons écrit jusque-là sur les prophéties : Il est de l'essence de la vraie prophétie que le prophète sache non seulement ce qui lui est révélé, mais encore que c'est Dieu qui le lui révèle; aucune disposition naturelle n'est requise pour la prophétie; l'union avec Dieu par la charité n'est pas nécessaire pour qu'une personne soit favorisée du don de prophétie, aussi l'a-t-on vu parfois accordé à des pécheurs; enfin, jamais le don de prophétie n'a existé chez personne à l'état d'habitude. [2]

7. QUELLE CRÉANCE ACCORDER AUX PROPHÉTIES PARTICULIÈRES.

Que l'esprit de prophétie ait toujours subsisté dans l'Église, c'est ce que prouveraient aisément les témoignages de la

1. II Rois IV, 27. 2. *Vertu Héroïque,* vol. III, pp. 158-160.

sainte Écriture et les actes de la canonisation des saints. Sans nous attarder à les démontrer, abordons de suite la question de la créance qu'on doit aux prophéties particulières. Cajetan se demande si tous ceux qui sont considérés comme prophètes ont droit à être crus en tout ce qu'ils affirment leur être révélé en esprit de prophétie. Voici sa réponse telle que la reproduit Benoît XIV :

« Les actions humaines sont de deux sortes : les unes se rapportent aux devoirs publics, et surtout aux devoirs ecclésiastiques, tels que la célébration de la messe, la prédication, l'énoncé de décisions judiciaires, et autres semblables. A ce point de vue, la question est tranchée par le droit canon, où il est décidé qu'on ne doit accorder publiquement aucune créance à celui qui se dit avoir reçu une mission invisible de Dieu, à moins qu'il ne confirme cette mission par un miracle ou par un témoignage spécial de la sainte Écriture. Les autres actions humaines sont celles de personnes particulières ; et ici, notre théologien distingue entre un prophète qui donne à ces personnes une injonction ou un avis conforme aux lois de l'Église, et celui qui leur donne une direction sans égard à ces lois. Dans le premier, chacun est libre de suivre son propre sentiment et de conformer ses actions à la volonté du prophète. Dans le second, on ne doit prêter aucune attention aux dires du prophète, car les lois divines, et les lois humaines, parmi celles-ci, surtout les lois ecclésiastiques, nous font voir toujours ce que les actions humaines ont de bon ou de mauvais. C'est le sens qu'il faut voir aux paroles de l'apôtre : «N'éteignez pas l'Esprit; ne méprisez pas les prophéties; éprouvez tout, et approuvez ce qui est bon »... [1] Dom Calmet dit quelque part : « Le Seigneur

1. I Thessal, v, 19.

Jésus-Christ, nous ayant prévenus contre la ruse des faux prophètes et les fabricants de faux miracles, nous ordonne (S. MAT. VII, 15), de les juger d'après leurs œuvres apparentes et d'après leur doctrine. Si un ange du ciel venait à donner un enseignement autre que celui des apôtres, saint Paul le déclare anathème. [1] Les miracles sont sans valeur, et les oracles ne signifient rien, s'ils ne sont pas en parfait accord avec la vraie et sainte doctrine que nous ont léguée les prophètes anciens. » [2]

8. RÈGLES DONNÉES PAR BENOIT XIV POUR RECONNAITRE LES PROPHÉTIES DIVINES.

Les mêmes règles qu'on donne pour reconnaître si les visions et les révélations viennent de Dieu, s'appliquent également aux prophéties. Benoît XIV en expose plusieurs qu'il envisage au point de vue des causes de béatification et de canonisation. Il suffira de les résumer pour le but que nous nous proposons, c'est-à-dire, pour nous mettre à même de pouvoir juger des prophéties et de leur origine divine dans les cas particuliers où nous pourrions avoir à nous prononcer :

(1) Celui qui est honoré du don de prophétie doit être un homme de bonnes mœurs et d'une vertu incontestable, c'est la règle générale. Cette faveur étant une grâce gratuitement donnée peut, par exception, être accordée à des pécheurs ; mais elle est communément le privilège des âmes justes. « Nous admettons volontiers, dit Dom Calmet, qu'une vie pure et modeste n'est pas nécessaire pour démontrer la vérité d'une prophétie; nous avons, en effet, des exemples bien

1. GAL. I, 8. 2. Voy. BENOIT XIV, *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 192-194.

connus, qui montrent que Dieu s'est parfois servi d'hommes peu recommandables pour manifester ses oracles, nous connaissons l'histoire de Balaam et de Caïphe. Mais ce sont là des cas rares. » Ainsi s'exprime également le cardinal Bona; et il ajoute : « Donc, la plupart du temps, le don de prophétie est l'apanage des saints. »

(2) La prophétie ne doit rien contenir qui soit opposé à la piété et à la vérité chrétienne. C'est Dieu lui-même qui nous donne cette règle : « S'il s'élève au milieu de vous, dit-il, un prophète ou quelqu'un qui dise qu'il a eu une vision en songe, et qu'il prédise quelque chose d'extraordinaire et de prodigieux, et que ce qu'il avait prédit soit arrivé, et qu'il vous dise en même temps : Allons, suivons les dieux étrangers qui vous sont inconnus, et servons-les; vous n'écouterez point les paroles de ce prophète ou de cet inventeur de visions et de songes, parce que le Seigneur votre Dieu vous éprouve, afin qu'il paraisse clairement si vous l'aimez de tout votre cœur et de toute votre âme, ou si vous ne l'aimez pas de cette sorte. Suivez le Seigneur votre Dieu, craignez-le...: et que ce prophète ou cet inventeur de songes soit puni de mort. » [1]

(3) La prédiction doit porter sur des choses qui échappent à la connaissance de l'homme, par exemple, sur les pensées secrètes et les futurs contingents. « Il appartient à la prophétie, écrit Dom Calmet, de faire connaître avec une confiance, une clarté et une certitude indubitables, des choses absolument secrètes, sans rapports avec les faits qu'on peut prévoir par la connaissance des causes naturelles et secondaires. L'astronome ne fait pas une prophétie, lorsqu'il prédit une éclipse de soleil; pas plus que le philosophe,

1. Deut. xiii, 1-5.

lorsqu'il annonce à l'avance certains effets qui dépendent de causes dont ses études lui ont fait connaître l'accomplissement. Mais si nous entendons un prophète prédire certains événements fortuits, qui dépendent de causes dont l'action propre échappe à la connaissance humaine; s'il est manifeste qu'il a révélé ces événements des siècles à l'avance; s'il a annoncé la naissance d'un homme, son nom, ses victoires, ses hauts faits et sa mort; s'il prédit quelque merveille totalement étrangère aux circonstances présentes; alors, je tiens que cela est plus qu'humain et je le rapporte à Dieu. »

(4) Il faut tenir grandement compte du mode de la prédiction et de ses effets sur le prophète. « Les faux prophètes, dit le cardinal Bona, sont troublés quand ils parlent, parce qu'ils ne peuvent supporter la violence de l'inspiration satanique qui les anime. Mais les prophètes que Dieu inspire, parlent tranquillement, humblement et modestement. » Il appuie son assertion sur l'autorité de saint Jean Chrysostôme : « Ce qui caractérise le faux prophète, écrit ce père, c'est le trouble de l'âme, une émotion violente; il est en proie à une espèce de nécessité qui l'entraîne, le pousse, le ballotte comme un insensé. Tel n'est pas le vrai prophète; son âme est tranquille, il parle avec un calme modeste et a pleine conscience de ce qu'il dit. »

(5) Pour porter sur une prophétie un jugement sûr; il faut voir si le futur contingent qu'elle annonçait a reçu son accomplissement ou non. C'est Dieu lui-même qui nous enseigne cette marque : « Si vous vous demandez à vous-même : Comment puis-je comprendre que ce n'est pas le Seigneur qui a parlé? Voici le signe qui vous fera voir que le prophète n'a pas prophétisé au nom du Seigneur; si la chose n'arrive pas, ce n'est pas le Seigneur qui a parlé, mais le

prophète l'imagine dans la crainte de son cœur, c'est pourquoi vous ne le craindrez pas. » [1]

Pourtant il y a des exceptions à cette règle : 1° Lorsque la prophétie n'est pas absolue, qu'elle n'annonce que des menaces, et qu'elle est formulée sous certaines conditions exprimées ou sous-entendues, comme nous en avons des exemples dans la prophétie de Jonas aux Ninivites et dans celle d'Isaïe au roi Ézéchias. 2° Lorsque la révélation étant vraie et divine, on en donne une fausse interprétation, car l'homme voit souvent les choses autrement que Dieu. C'est d'après ce principe qu'il faut expliquer la prophétie de saint Bernard relative au succès de la seconde croisade, et celle de saint Vincent Ferrier, qui annonçait le Jugement dernier comme prochain. Ces deux questions, je l'avoue, sont assez délicates et demanderaient de longues explications. Je me bornerai à quelques mots. Saint Bernard prêchant la seconde croisade, en annonçait l'heureuse issue, et confirmait ses prédictions par de nombreux miracles. Mais le seul succès promis à cette seconde croisade, matériellement si désastreuse, semble n'avoir été que le salut de tant de chrétiens qui donnèrent leur vie pour la cause de la foi. Saint Vincent Ferrier annonçait le jour du Jugement et se disait être l'ange de l'Apocalypse : il fit un miracle des plus étonnants en rendant la vie à une personne morte, et il accomplit ce prodige sous les yeux des membres incroyants de l'université de Salamanque. Tous ses auditeurs crurent qu'il parlait du Jugement dernier, et l'événement montra que ses paroles n'avaient rapport qu'au jugement particulier, qu'il n'était que l'ange et le messager de ce jugement particulier, avec mission de l'annoncer à ses auditeurs. 3° Lorsqu'un

1. Deut. xviii, 21, 22.

prophète, ayant parlé d'après l'instinct prophétique et annoncé quelque chose qui ne lui a pas été révélé, a rétracté sa prédiction. Saint Grégoire dit que les saints prophètes, par suite de la grande habitude de prophétiser, prédisent quelquefois d'eux-mêmes, et croient qu'ils agissent sous l'influence de l'esprit de prophétie; et, il ajoute qu'il y a cette différence entre les vrais et les faux prophètes : « Les vrais prophètes, dit-il, si par hasard ils annoncent quelque chose d'eux-mêmes, ne tardent pas à le rétracter, instruits qu'ils sont par leurs auditeurs sous l'impulsion du Saint-Esprit. Les faux prophètes, au contraire, disent des faussetés, restent étrangers à l'action de l'Esprit divin, et persévèrent dans leur imposture. » Un exemple de ce genre nous est fourni par Nathan, l'un des prophètes célèbres du Seigneur. David pensait à construire un temple au Seigneur, et Nathan, lisons-nous, lui dit : « Allez, accomplissez tout ce que vous avez dans le cœur, car le Seigneur est avec vous. » [1] Mais dès la nuit suivante le Seigneur ordonna au prophète de retourner vers le roi, et de lui dire que la gloire de bâtir le temple n'était pas réservée à lui, mais à son fils. [2]

1. II Rois VII, 3. 2. *Vertu Héroïque*, vol. III, ch. VIII.





CHAPITRE IX

Du Don des Miracles.

I. LES MIRACLES RELATIVEMENT A LA THÉOLOGIE MYSTIQUE.

Je ne trouve la question des miracles traitée dans aucun des ouvrages sur la théologie mystique que j'ai pu consulter. A proprement parler, ce sujet appartient à la théologie naturelle ou à la théologie dogmatique. Deux considérations cependant m'ont déterminé à introduire un chapitre sur les miracles dans un manuel de théologie mystique : 1° Le don des miracles trouve bien sa place parmi les phénomènes mystiques; 2° ce don, envisagé dans ses rapports avec une sainteté éminente, demande quelques explications et certains principes de direction pour les âmes pieuses. Qu'on ne s'attende donc pas à trouver ici un traité sur la question des miracles : il n'entre pas dans mon plan de parler de la possibilité des miracles, de leur existence, de leur continuité à travers la suite des siècles, pas plus de les considérer comme des motifs de crédibilité en faveur du Christianisme. Toutes

ces questions sont suffisamment et assez longuement étudiées dans la théologie naturelle et scolastique, dans nos catéchismes expliqués et nos instructions, comme dans les si estimables ouvrages sur les miracles qui ont été publiés, en particulier, dans les deux essais du cardinal Newman et le traité de Mgr Hay. Ces deux ouvrages sont complets tant au point de vue de l'exposé de la doctrine que de la réfutation de toutes les objections que la malveillance ou la subtilité peuvent inventer contre les miracles de nos Saints Livres ou ceux que l'autorité ecclésiastique a approuvés dans la suite des temps. Je n'ai donc à m'occuper de ce sujet qu'autant qu'il a rapport aux deux considérations qu'on vient de lire.

2. DÉFINITION ET SIGNIFICATION DES MIRACLES.

Suivant l'ordre méthodique, nous définirons d'abord ce qu'on entend par miracles et nous donnerons ensuite la division des miracles. D'après saint Thomas, les miracles sont des effets produits par la puissance de Dieu seul dans des choses qui ont une tendance naturelle à un effet contraire, ou contraire à leur manière ordinaire de procéder.

Le Rév. P. B. Boedder, s. j., à propos de cette définition, donne l'exposition suivante de la doctrine de saint Thomas : « Après cette définition, dit-il, le Docteur angélique, sous forme d'explication, indique deux séries de faits qui, au premier abord, sembleraient des miracles, mais qui n'en sont pas, au sens que les théologiens catholiques attribuent ordinairement à ce terme.

« La première série comprend les effets secrets de la nature *(ea quæ natura facit nobis tamen vel alicui occulta)*. Ce sont des effets naturels dont la cause est inconnue. Cette cause

peut être une ou plusieurs forces secrètes de la nature agissant par elles-mêmes, oú certaines ressources de la nature appliquées par les facultés naturelles de l'homme d'une manière artificielle; ou bien encore, cette cause sera dans les énergies de la nature utilisées par de purs esprits. Tous ces effets sont merveilleux, étonnants, mais ce ne sont pas des miracles.

« La seconde série comprend les actes qui se produisent régulièrement dans l'ordre *ordinaire* naturel ou dans le cours *ordinaire* surnaturel des choses *(ea quæ Deus facit nec aliter nota sunt fieri nisi a Deo).* Ces actes sont : 1° La création de chaque âme humaine prise individuellement, et qui a lieu par la simple puissance divine, aussi souvent que les causes naturelles préparent la formation d'un corps humain... La création d'une âme humaine, quoique l'œuvre d'une action purement divine, n'est donc pas un miracle, ni une action surnaturelle, au sens rigoureux du mot. Ce n'est pas un miracle, parce que cette action entre dans l'économie ordinaire des choses; ce n'est pas une action surnaturelle, parce qu'elle est nécessaire au complément de la nature humaine. La première création elle-même des purs esprits et de la matière, quelque merveilleuse qu'elle soit, n'entre pas non plus dans la catégorie des miracles, parce qu'elle faisait partie de l'ordre naturel des choses créées. 2° La doctrine chrétienne reconnaît aussi d'autres actes divins qui ne sont pas des miracles, bien qu'ils soient rigoureusement surnaturels, parce qu'ils dépassent non seulement les facultés des créatures, mais même les exigences fondées sur leur nature et leurs facultés. Telles sont, par exemple, *l'infusion et l'augmentation de la grâce sanctifiante* par les sacrements de l'Église et par les actes de contrition parfaite, ainsi que toutes les *illuminations* et *inspirations* de l'Esprit-Saint, qui disposent,

aident l'homme à accomplir des œuvres méritoires pour le salut. Ces actions ne sont pas des miracles, parce qu'elles entrent dans le cours ordinaire de l'influence constante et surnaturelle que Dieu exerce sur les créatures raisonnables, et qu'elles sont en harmonie avec l'économie générale de la Providence touchant l'ordre actuel des choses établi en vue de la béatitude éternelle.

« Pour s'exprimer clairement, les théologiens modernes définissent le miracle une chose *sensible, insolite, divine et surnaturelle.*

« (1) Le miracle est une *chose sensible*, parce que, par définition, il ne s'entend que des faits surnaturels extraordinaires qui impliquent des changements susceptibles d'être perçus par les sens.

« (2) Le miracle est une *chose insolite*, parce qu'il est contraire au cours ordinaire de la nature, ou à la manière ordinaire dont les choses physiques, en pareilles circonstances, agissent ou réagissent les unes sur les autres. La fréquence relative du miracle, en certains lieux assez rares du reste, ne lui enlève point ce caractère d'*œuvre insolite.* « Si un aveugle, dit saint Thomas, recouvrait chaque jour la vue, ce n'en serait pas moins un miracle, parce que le fait est contraire au cours ordinaire de la nature. »

« (3) Le miracle est une *œuvre divine*, parce qu'il est dû à une intervention spéciale et positive de Dieu. Les saints, même les plus éminents, lorsqu'ils font, comme on dit vulgairement, des miracles, n'ont pas d'autre rôle que celui de les obtenir par leur intervention, ou d'en être les instruments.

« (4) Le miracle n'est pas seulement un fait *divin*, mais encore un *fait surnaturel*, parce qu'il n'appartient pas à la catégorie de ces œuvres divines qui complètent l'existence

naturelle des êtres corporels, l'homme même compris. De cette catégorie sont la création première du monde et la création journalière des âmes prises individuellement.

NOTE

Dans le langage de l'Écriture nous voyons souvent les miracles désignés sous les noms de *signes, prodiges* et *vertus*. Le mot *signe* se rapporte à l'intention de Dieu dans l'accomplissement des miracles. Il veut par ce fait parler à l'homme d'une manière sensible. *Prodige* indique l'étonnement produit dans l'esprit humain par la vue des miracles, tandis que le mot *vertu* donne à entendre que les miracles sont des manifestations de la *puissance* suprême et divine. » [1]

3. DIVISION DES MIRACLES.

Le même auteur nous donne la division scolastique des miracles, qui est communément acceptée par les catholiques à la suite de saint Thomas : ses explications des différentes espèces de miracles sont aussi claires que précises :

« Les miracles, dit-il, se divisent en miracles *au-dessus de la nature, en dehors de la nature*, et *contre la nature*.

« *Au-dessus de la nature*, supranaturels, sont ces miracles qui sont opérés dans des sujets matériels, chez lesquels ne se présentent jamais des effets semblables dans le cours ordinaire de la nature. Ainsi, il n'arrive jamais naturellement qu'un corps mort et déjà en décomposition revienne à la vie. Conséquemment, la résurrection de Lazare est un miracle *au-dessus de la nature*, supranaturel.

« *En dehors de la nature*, extranaturels, sont les miracles qui s'effectuent dans des sujets matériels, chez lesquels se

1. *Théologie Naturelle*, pp. 413 et suiv.

rencontrent des effets semblables, soit en vertu des forces de la nature laissées à elles-mêmes, soit en vertu de ces mêmes forces activées d'une manière artificielle. Ainsi on reconnaîtra qu'un effet est miraculeux, s'il s'est produit à un moment prédit à l'avance, ou simplement à la parole d'un thaumaturge, et si ce phénomène a lieu dans des cas où des effets semblables ne pourraient être obtenus que graduellement par les énergies naturelles, et sans aucune certitude de succès. Par exemple, ce fait que, en Egypte, sur l'ordre de Moïse, tous les premiers-nés des hommes et des animaux meurent en une seule nuit, pendant que les Israélites sont épargnés, est un miracle en dehors de la nature. Miracles de ce genre aussi, la main de Jéroboam qui se dessèche subitement au moment où il l'étend contre le prophète de Dieu, et la cécité dont est frappé le sorcier Elymas, selon la prédiction de saint Paul.

« *Contre la nature,* contranaturels, sont les miracles qui arrivent dans des sujets matériels qui tendent naturellement à un effet contraire, effet qu'aucune cause naturelle n'empêche de se produire. Tel est le miracle de la conservation des trois compagnons de Daniel : la nature n'agit pas ainsi ; tel aussi le miracle du retour en arrière de l'ombre sur le cadran solaire d'Achas.

« Cette division des miracles se trouve en substance dans saint Thomas. Le mot *nature,* usité comme base de cette division, signifie l'ensemble des substances physiques, avec les énergies qu'elles exercent sous l'influence du concours divin, soit seulement par elles-mêmes, soit en vertu d'une impulsion artificielle des créatures raisonnables. Observons que les miracles *contre la nature* ne vont nullement contre l'essence, ou contre le but final des substances naturelles, mais seulement contre le cours de l'action que produiraient

ces substances, si Dieu n'avait pas de toute éternité, et pour des raisons spéciales, décrété cette intervention de sa part.

« Mais comment concilier cette division avec la définition du miracle ? La définition dit que tout miracle est un fait *surnaturel* ou *au-dessus de la nature.* Dans la division, au contraire, il n'y a qu'une catégorie de miracles qui sont désignés comme au-dessus de la nature. La solution de la difficulté se trouve dans ce fait que la définition considère l'effet miraculeux tel qu'il existe au point de vue concret, avec toutes ses circonstances, faciles à connaître pour tout observateur attentif. Ainsi envisagé, on doit affirmer que tout miracle réel est surnaturel, ou un fait divin. Mais un fait miraculeux, quoique manifestement divin quand on l'envisage, peut être considéré non adéquatement ; et, alors, se pose la question : Comment juger ce fait au point de vue de l'efficacité des forces purement naturelles, abstraction faite de toutes les circonstances particulières ? Cette considération nous amène à conclure que certains miracles sont *au-dessus de la nature;* d'autres, *en dehors de la nature;* et d'autres enfin, *contre la nature.* Dès lors, la définition n'est pas opposée à la division, parce que, dans la définition, le fait miraculeux est envisagé avec toutes les circonstances particulières qui l'entourent ; tandis que la division des miracles est établie par la comparaison du fait avec les forces de la nature, abstraction faite des circonstances concrètes. » [1]

4. LE DON DES MIRACLES.

Le don des miracles est une des grâces gratuitement données dont parle l'Apôtre. [2] Au sujet de ce don, Benoît XIV

1. BOEDDER, *Théologie Naturelle*, pp. 419-421. 2. I COR. XII, 4.

établit trois choses : 1° Que le don des miracles implique la grâce de guérison mentionnée par l'Apôtre; 2° que le don ou la grâce des miracles demeure en permanence dans l'Église; 3° que cette faveur n'est concédée, comme don habituel, à aucune simple créature humaine ou angélique.

(1) La grâce de guérison comprise dans le don des miracles.

« D'après Suarez, la grâce de guérison ne signifie que ce que comporte l'expression, c'est-à-dire, la guérison merveilleuse des maladies du corps; tandis que le miracle implique toutes les autres œuvres prodigieuses qui surpassent la nature, et qui ont pour objets les hommes et les choses sensibles. C'est aussi la doctrine de saint Thomas qui se pose cette question : Y a-t-il une grâce *gratuitement* donnée pour accomplir des miracles? Après avoir répondu affirmativement, il se fait cette objection : Le rétablissement miraculeux de la santé n'a lieu qu'en vertu de la puissance divine; donc la grâce de guérison ne doit pas être distinguée du pouvoir d'opérer des miracles. A quoi il répond : « La grâce de guérison est mentionnée à part, parce que, de cette grâce, il revient à l'homme un bienfait en dehors et en plus du bienfait général qu'on remarque dans tous les miracles, c'est-à-dire, la direction des hommes vers la connaissance de Dieu. » [1]

(2) Le don des miracles dans l'Église.

Le docte pontife, auquel nous faisons de si larges emprunts, traite cette question, et dit « que la grâce des miracles

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 128.

subsiste dans l'Église, parce que le Saint-Esprit la pourvoit de tout ce qui est utile au salut des âmes. C'est pourquoi, de même que la science divinement reçue vient à la connaissance des autres par le don des langues et la grâce de la parole, ainsi par l'accomplissement des miracles se confirme l'enseignement oral, afin qu'il devienne l'objet de la croyance, selon qu'il est écrit en saint Marc, [1] que le Seigneur confirmait leur parole par les miracles qui l'accompagnaient. Aussi saint Thomas et Silvius font-ils l'observation suivante : « Dieu, disent-ils, pourvoit suffisamment l'Église de toutes les choses qui sont nécessaires au salut des fidèles; or, il importe au salut des élus, non seulement que la saine doctrine leur soit exposée, soit par le don des langues, soit par la grâce de la parole, mais aussi qu'elle soit confirmée au point d'être entourée de motifs de crédibilité. Il est convenable que cette confirmation ait lieu par des miracles, parce que les personnes qui sont témoins de ces prodiges, se rendent bien compte qu'ils ne sont l'œuvre que de Dieu seul, et qu'ils dépassent le pouvoir de la nature créée. Ces personnes sont donc ainsi amenées, par cette divine assistance, à embrasser la vérité surnaturelle, que vient corroborer la production des miracles; elles y trouvent aussi une force qui les fait adhérer plus fermement à la vérité qu'elles ont acceptée. Voilà pourquoi, de même que la grâce de la parole est nécessaire pour exposer les notions de la foi aux infidèles, de même l'opération des miracles est également nécessaire pour appuyer la foi qui vient d'être prêchée. » [2] C'est dans ce sens que l'Église a fait cette déclaration par la voix du Concile du Vatican : « Afin que notre foi soit raisonnable, Dieu a daigné ajouter à l'assistance intérieure de la grâce du

1. S. MARC XVI, 20. 2. *Vertu Héroïque*, vol. III, pp. 129, 130.

Saint-Esprit les preuves extérieures en vue de sa manifestation, à savoir, les œuvres divines, principalement les miracles qui font éclater la toute-puissance de Dieu et l'entourent d'une lumière glorieuse; les miracles qui sont en même temps les témoignages les plus sûrs de la manifestation divine, et, pour l'homme, les gages les plus persuasifs. » [1]

Les miracles, comme nous le voyons dans ces paroles du Concile du Vatican qui en indiquent la notion, le caractère et le but, sont des témoignages visibles qui nous manifestent la puissance de Dieu et son influence immédiate sur le cours des événements naturels, et qui impriment un sceau indéniable à la révélation des vérités naturelles et surnaturelles.

L'Évangile rend témoignage aux innombrables miracles de Notre-Seigneur; il dit aussi que le Sauveur en appelait à ses miracles pour demander la foi en ses paroles : « Ne croyez-vous pas que je suis en mon Père, et que mon Père est en moi? Croyez-le à cause de mes œuvres. » [2] Et, plus loin, il dit encore : « Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient point de péché. » [3] Notre divin Rédempteur promet expressément que ce don des miracles ne disparaîtrait pas à sa mort, mais se continuerait en ses disciples : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais; et il en fera encore de plus grandes. » [4] Dans le dernier entretien qu'il eut avec ses disciples, après sa Résurrection, il leur répéta solennellement : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : ils chasseront les démons en mon nom; ils parleront de nouvelles langues; ils prendront les serpents; et s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera aucun

1. Concile du Vatican, c. III, De Fide.

2. S. Jean XIV, 2. 3. *Id.* XV, 24. 4. *Ibid.* XIV, 12.

mal; ils imposeront les mains sur les malades, et les malades seront guéris. » [1] Il est bien difficile, après des affirmations si claires, de comprendre comment des gens, qui reconnaissent la sainte Écriture comme la parole de Dieu, peuvent nier la possibilité des miracles après la mort du Christ et des Apôtres.

(3) Le don des miracles n'est pas accordé à une simple créature à l'état d'habitude.

Reprenons la lecture de Benoît XIV : « Cette grâce des miracles, dit-il, n'est pas quelque chose qui réside habituellement dans l'âme; car le principe de l'opération des miracles s'étend à tout ce qui peut se faire surnaturellement, et n'est, dès lors, rien moins que la divine toute-puissance, qui ne saurait être communiquée à aucune créature ni à aucun homme ordinaire. Si, en vérité, la puissance d'opérer des miracles avait constamment résidé en ceux qui avaient été favorisés de cette grâce, ils auraient été capables, à tout instant, de faire des miracles à leur gré; or tel n'est pas le cas. Lorsque les apôtres dirent à Jésus : « Pourquoi n'avons-nous pu, nous autres, chasser ce démon? il leur répondit :... Cette sorte (de démons), ne se chasse que par la prière et par le jeûne. » [2] Nous voyons qu'Elisée ne put pas, au moyen de son bâton, rappeler à la vie le fils de la Sunamite. [3] Le don des miracles consiste donc en ce que Dieu, lorsqu'il l'accorde à une personne, l'incite quelquefois à faire une chose dont l'issue est une œuvre étonnante; quelquefois, il se sert, comme d'un instrument, du contact d'une chose qui a appartenu à cette personne; parfois de la prière, d'une invocation pieuse de son saint Nom, d'une parole, ou de

1. S. Marc xvi, 17, 18. 2. S. Mat. xvii, 18. 3. ii Rois iv, 31.

tout autre signe extérieur. Ainsi s'exprime Silvius. Nous avons dit que ce don des miracles n'est pas conféré, à l'état d'habitude, à une simple créature, à un homme ordinaire. Mais à Jésus-Christ, en tant qu'homme, à sa sainte humanité, était inhérent le perpétuel et constant pouvoir d'opérer des miracles, parce qu'il était à même, selon son bon plaisir et à volonté, de faire des miracles, aussi souvent qu'il le jugeait expédient. Pour cela, il avait sans cesse le concours toujours prêt de la Divinité, encore qu'il n'y eût dans son humanité aucune qualité permanente qui pût être la cause physique des miracles, comme le fait justement observer Suarez. »[1]

5. LE DON DES MIRACLES RELATIVEMENT A LA SAINTETÉ.

Quelques lignes de Benoît XIV suffiront à nous fixer sur la question des miracles dans leurs rapports avec la sainteté de la vie. Nous les empruntons à la partie de l'ouvrage où le grand pontife expose le cas qu'on doit faire des miracles dans les causes de béatification et canonisation des saints :

« L'opinion commune des théologiens, dit-il, est que le don des miracles est une grâce gratuitement donnée, et qu'elle est conférée, dès lors, non seulement aux justes, mais aussi aux pécheurs... Notre-Seigneur dit qu'il ne connaît pas ceux qui ont fait le mal, quoiqu'ils aient prophétisé en son nom, qu'ils aient chassé les démons, et, accompli, en son nom, un grand nombre d'œuvres merveilleuses. L'apôtre proclamait que, sans la charité, il n'était rien, lors même qu'il aurait eu une foi à transporter les montagnes. Sur quoi Estius fait remarquer que : « De même que l'Apôtre ne voit aucune contradiction en ce qu'un homme ait été favorisé du

1. *Vertu Héroïque*, vol. III, p. 130.

don des langues, du don de prophétie, du don de la science qui pénètre les mystères, ou du savoir éminent dont il a parlé précédemment; qu'il soit généreux envers les pauvres, prêt à livrer son corps aux flammes pour le nom du Christ, et qu'il n'ait cependant pas la charité : ainsi également, il ne voit aucune contradiction en ce qu'un homme ait une foi à soulever les montagnes, et soit cependant dépourvu de la charité. »

6. COMMENT DISTINGUER LES VRAIS DES FAUX MIRACLES.

Mon intention est de parler ici des miracles des saints, et des miracles qu'on voit se produire fréquemment dans des lieux sanctifiés, en certains sanctuaires, dans le cours des siècles depuis la fondation de l'Église. Je ne connais pas un meilleur moyen de constater la réalité des vrais miracles que l'exposé des règles que suit l'Église dans les procès pour la béatification et la canonisation des saints. La question concernant les miracles des serviteurs de Dieu se divise en deux parties dont chacune est examinée séparément. La première a pour but de rechercher si l'existence actuelle des faits miraculeux apportés au cours du procès, a été complètement prouvée en présence des commissaires. La seconde s'occupe de savoir si les faits sont réellement surnaturels et de vrais miracles, l'œuvre de Dieu et des bons anges. Mgr Hay répond à ce double point de vue de la question :

« La discussion du premier point, dit-il, porte sur la revue de tout le procès : on examine soigneusement les diverses procédures des commissaires, leurs témoignages, leurs qualités, leurs dispositions, et toutes les circonstances qui les entourent. Alors, le promoteur de la foi présente sur chaque chose toutes les objections qu'il peut imaginer.

Toutes doivent être entièrement résolues par les solliciteurs du procès; s'ils ne satisfont pas complètement les juges, le miracle est rejeté et n'est point approuvé. Si les faits sont indubitables, la cour procède alors à l'examen de l'autre question : les faits ainsi démontrés sont-ils surnaturels et de vrais miracles ?

« Pour répondre, on distingue trois catégories de miracles. Il en est qui sont d'une nature tellement transcendante qu'ils excèdent évidemment toute puissance créée, et montrent aussitôt par eux-mêmes, qu'ils sont l'œuvre de Dieu : ce sont les miracles du premier degré. D'autres, moins surprenants, autant que nous pouvons en juger, restent dans le domaine de ces créatures intelligentes dont le savoir et la puissance dépassent les nôtres : ce sont les miracles du second degré. D'autres, enfin, sont en substance des événements naturels, qui n'excèdent pas les ressources de l'art; mais qui, d'après le concours des circonstances, et la modalité où ils se sont produits, deviennent véritablement des faits miraculeux : ils sont de la troisième catégorie.

« Or, lorsqu'un miracle du premier ordre est proposé, et que le fait est prouvé de façon à ne laisser place à l'ombre d'aucun doute, il est inutile de prolonger la discussion : il porte pour ainsi dire sur sa face les preuves de sa divinité. Il montre par lui-même, et tout d'un coup, qu'il est l'œuvre de la main de Dieu : ainsi sera toujours considérée, par exemple, la résurrection d'un mort.

« Dans les miracles du second ordre, qui sont clairement préternaturels, — c'est-à-dire, qui excèdent tous les efforts du pouvoir humain, — il s'agit de discerner s'ils sont l'œuvre de Dieu, ou l'opération des esprits mauvais. Avant de prendre une décision, on examine le fait d'après les règles du critérium en cette matière. Cinq conditions principales sont

requises pour que la cour, dans son jugement, prononce qu'il y a miracle divin. Voici ces conditions ou qualités : Premièrement, *la réalité de l'effet*. Le pouvoir des esprits mauvais est limité; celui de Dieu est sans bornes; les faits prodigieux produits par le démon ne sont au plus que de vaines apparences, qui captivent l'attention ou séduisent les sens; tandis qu'un vrai miracle produit un effet réel. Secondement, *la durée*. Les effets d'un enchantement ne sont qu'éphémères; ceux des vrais miracles sont permanents. Troisièmement, *l'utilité*. Dieu ne met pas vainement en jeu sa toute-puissance. Les choses frivoles et changeantes, qui excitent simplement la terreur ou l'étonnement, sont indignes de l'attention d'un homme raisonnable, à bien plus forte raison ne méritent-elles pas que la divine sagesse fasse appel à un ordre particulier de sa Providence pour les produire. Encore moins peut-on supposer que le Dieu tout-puissant veuille agir d'une façon miraculeuse pour étaler des choses inconvenantes, ridicules, tendant à favoriser un but injuste ou mauvais. Quatrièmement, *les moyens employés*. La prière, l'invocation du saint Nom de Dieu, de la Très Sainte Trinité et des saints, sont les moyens d'obtenir de Dieu de vrais miracles. Les faux prodiges s'obtiennent par le recours au démon, par des observances superstitieuses, des artifices inavouables, ou par des procédés extravagants. Cinquièmement, *l'objet principal*. Dieu, qui est tout-puissant, ne peut pas avoir d'autre but final en tout ce qu'il fait que sa propre gloire et notre vrai bonheur. L'affermissement ou l'avancement de la piété et de la justice chrétienne, la sanctification des âmes, sont les seuls motifs suprêmes, absolument dignes de sa bonté et de son infinie sagesse. Il est nécessaire que les miracles de second ordre soient entourés de toutes ces qualités avant de pouvoir être admis comme divins

par la cour de Rome. L'absence d'une seule de ces conditions suffirait pleinement à discréditer pour jamais le cas présenté.

« Les miracles du troisième ordre, tels que les guérisons de maladies, sont soumis à l'examen le plus rigoureux; il faut nécessairement qu'on puisse établir, pour emporter la conviction des juges, qu'ils ont été entourés de toutes les circonstances capables de prouver, jusqu'à la plus entière évidence, qu'ils sont l'œuvre de Dieu. Les circonstances requises comme indispensables sont : Premièrement, que la maladie fût grave, dangereuse, invétérée, telle en un mot qu'elle se soit montrée rebelle aux ressources connues de longs et difficiles efforts. Secondement, que la maladie ne fût pas à une période de crise après laquelle on attend naturellement l'atténuation des symptômes et la guérison. Troisièmement, que des remèdes ordinaires et naturels n'aient pas été appliqués, ou qu'il se soit écoulé assez de temps pour démontrer qu'ils n'ont été d'aucune efficacité. Quatrièmement, que la guérison ait été subite, instantanée, que les douleurs violentes ou l'imminence du danger aient disparu tout d'un coup, au lieu de diminuer peu à peu, comme cela a lieu dans les opérations de la nature. Cinquièmement, que la guérison soit totale et parfaite. Sixièmement, que la santé recouvrée soit durable, et non suivie d'une prompte rechute.

« La présence simultanée de toutes ces conditions et circonstances doit être démontrée de la manière la plus indéniable, avant qu'on admette le caractère miraculeux des faits. La plus grande rigueur préside à toutes ces investigations. » [1]

Évêques, prêtres et fidèles pourront faire l'application de ces règles, chacun dans la sphère, qui lui est propre. Pour

1. Mgr Hay, sur *Les Miracles*, ch. xv.

tous, elles seront une ligne de conduite à suivre, quand il s'agira de donner ou de refuser créance aux miracles dont ils seraient témoins, ou qui pourraient être soumis à leur appréciation.

7. ON NE DOIT PAS S'ATTENDRE A DES MIRACLES SANS MOTIFS SUFFISANTS.

Lorsque les personnes pieuses s'adressent à Dieu et aux saints pour implorer leur assistance dans les diverses nécessités de la vie, grandes ou petites, temporelles ou spirituelles, il ne faut pas supposer que, dans toutes ces occasions, ils demandent ou attendent des miracles. Ils prient selon le vrai sens de la demande que nous avons dans l'oraison dominicale : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour. » Ils savent que Dieu peut exaucer leurs prières par des moyens naturels aussi bien que par des miracles; mais il ne leur appartient pas de juger des moyens qui doivent être employés. Pour Dieu, ils ne sont pas plus difficiles les uns que les autres; notre sainte religion nous assure qu'il emploie tantôt ceux-ci et tantôt ceux-là. Quelquefois, il se plaît à promouvoir la sainteté et la perfection de ses serviteurs par des moyens ordinaires quoique surnaturels; parfois, il a recours à des moyens extraordinaires et miraculeux, selon le but qu'il se propose, et selon le bon plaisir de sa sagesse. On ne peut pas nier, toutefois, qu'il est plus convenable à la bonté et à la sagesse de Dieu d'user des moyens qui sont les plus propres à atteindre la fin qu'il a en vue.





CONCLUSION

Résumé des directions et conseils exposés dans cet ouvrage.

I. LA THÉOLOGIE MYSTIQUE DANS SES RAPPORTS AVEC LA SAINTETÉ.

Dans le cours de cet ouvrage, l'avis donné par les auteurs spirituels « qu'il ne faut être ni trop crédule ni trop incrédule », a été plus d'une fois répété. A ceux-là d'en faire leur profit, qui auront à diriger des âmes favorisées des grâces et des dons extraordinaires dont nous avons parlé. Nous reproduisons ce conseil pour la dernière fois. Qu'il me soit permis de redire aussi que la vie surnaturelle ordinaire, comme l'enseigne le *Manuel de Théologie Ascétique,* est le chemin du ciel le plus solide et le plus sûr. Cette vie surnaturelle selon les voies ordinaires est supposée antérieurement aux faveurs surnaturelles extraordinaires; elle en est même le

fondement. Cependant ces faveurs ne lui sont pas essentielles, pas plus qu'elles ne sont limitées par elle, si nous exceptons les degrés les plus éminents de la contemplation. Toutefois, lorsque Dieu daigne condescendre à appeler des âmes à la contemplation, celles-ci sont tenues de correspondre à cet appel, encore que la contemplation infuse et les faveurs dont nous avons parlé puissent être considérées comme des grâces gratuitement données. On doit aussi les considérer comme des gages signalés de l'amour divin envers ces âmes ; elles doivent servir indirectement et efficacement à promouvoir chez ces âmes une plus grande sanctification.

Lorsque des personnes sont favorisées du don de la contemplation infuse, de visions, locutions, ou révélations, il est évident que, dans leur vie spirituelle, elles doivent être conduites par des moyens extraordinaires, puisque cette voie elle-même n'est pas commune, et qu'elle offre de nombreux dangers, en raison des illusions et des pièges auxquels sont exposées les âmes qui la suivent. D'où la nécessité d'une direction d'une grande prudence et d'une vigilance continuelle.

2. IL Y A PLUS DE FEMMES QUE D'HOMMES FAVORISÉS DES DONS MYSTIQUES.

On a dit avec raison qu'il y avait plus de femmes que d'hommes parmi les privilégiés de ces dons extraordinaires, il est donc nécessaire qu'on multiplie les avertissements à leur adresse, pour les prémunir contre les illusions, les déceptions, l'hystérie, les hallucinations, toutes choses périlleuses auxquelles elles sont aussi plus sujettes que les hommes. On peut toujours reconnaître les faveurs divines, et les discerner des tromperies et des maladies de ce genre, si on a soin d'étudier ces phénomènes dans leurnature et

dans leurs caractères tels que les exposent lés théologiens mystiques. Les personnes d'une vraie sainteté sont d'ailleurs souvent elles-mêmes les meilleurs juges de la réalité des dons divins et de leurs contrefaçons. Ces avertissements sont nécessaires, parce que, comme le fait très bien remarquer H. Joly, « la nature humaine est toujours la même. De nos jours, comme de tout temps, il y a des personnes d'un esprit maladif, qui, au lieu de se laisser entraîner par les rêves des amours et des grandeurs terrestres, sont fascinées par les jouissances mélancoliques d'un commerce imaginaire avec les anges et avec la Divinité. On les rencontre dans toutes les réunions. Les prêtres, dont elles font le tourment par le récit de leurs scrupules et par leur manque général de raison, les connaissent bien. Pourquoi cacherions-nous qu'on en voit même dans les couvents, puisque sainte Thérèse et sainte Jeanne de Chantal nous informent qu'elles en ont rencontré plusieurs dans leurs propres communautés? Elles ne cessent de nous mettre en garde contre cet état perfide, qui commence par l'engouement effréné de certaines jouissances spirituelles trop sensibles, se continue par une dépression à demi volontaire de l'esprit, s'accroît par un manque de nourriture, suivi de malaises physiques sans cesse grandissants, jusqu'à ce qu'il finisse en une sorte d'extase, qui ne présente que des périls. L'erreur que nous nous efforçons de déraciner, continue le même auteur, consiste dans la supposition que, dès lors que cette innocente mais mélancolique imitation de la sainteté existe, elle est conséquemment l'état habituel des saints véritables. » [1]

Nous ferons donc observer que ce serait une grande méprise de rejeter les cas réels d'une vraie et extraordinaire

1. *Psychologie des Saints*, p. 93.

sainteté, parce que les phénomènes extraordinaires remarqués chez les saints ont été imités par des âmes trompées ou par des fanatiques qui en ont abusé. En parlant de ces faveurs surnaturelles et si rares, on affirme et on admet que les femmes qui en ont été douées sont plus nombreuses que les hommes, et que les femmes, plus souvent que les hommes, sont enrichies des plus grands trésors du ciel. On en trouve la preuve à toutes les époques, dit Scaramelli, et c'est aussi le témoignage évident de la raison. Sainte Thérèse dit quelque part dans ses écrits que Dieu prodigue ces grâces extraordinaires à plus de femmes que d'hommes. Ce fait, affirme-t-elle, elle l'a constaté par elle-même, et son opinion est confirmée par celle de saint Pierre d'Alcantara, qui en donne les meilleures raisons. Ses raisons sont, en substance, les mêmes que celles alléguées par le P. Baker, qui traite ce point en particulier. A la suite des autres mystiques il considère cette question comme d'une haute importance et bien digne de retenir l'attention :

« L'histoire, dit-il, d'accord avec des expériences plus récentes, nous assure que, dans ces derniers temps, Dieu, dans sa libéralité, a peut-être plus communément communiqué des lumières et des grâces propres à la vie contemplative, à des femmes simples, moins favorisées au point de vue intellectuel, mais douées d'une plus forte énergie de volonté, et d'une plus ardente affection envers lui que les hommes les plus distingués. La raison en est en partie, il nous est permis de le croire, que Dieu entend, c'est son droit, recueillir par là toute la gloire de ses grâces les plus librement octroyées; tandis que si ces faveurs insignes accompagnaient habituellement nos qualités naturelles, on les considérerait comme dues à notre industrie et à nos efforts; et, en partie aussi, que, comme pour la sainteté substantielle,

ainsi en est-il de sa perfection, qui est la contemplation, et qui consiste particulièrement beaucoup plus dans la volonté que dans l'entendement. Et, comme c'est un fait constant que les femmes l'emportent sur les hommes en constance et en fermeté dans leurs affections et autres actes de la volonté, il n'est pas étonnant que Dieu les trouve souvent plus aptes que les hommes à recevoir ses grâces de choix.

« C'est ce qui explique (outre que les femmes, étant surtout occupées à l'intérieur de la maison, sont moins absorbées par les soucis des affaires extérieures), c'est ce qui explique, disons-nous, qu'elles sont beaucoup plus assidues à se rendre fréquemment à l'église, qu'elles s'acquittent plus régulièrement de leurs devoirs de piété soit à l'église, soit chez elles, et qu'elles recueillent une plus ample moisson des bienfaits que confèrent les sacrements. Aussi, l'Église les désigne-t-elle en leur donnant le nom de sexe dévot... Nonobstant tout cela, il n'en est pas moins vrai que les contemplations des hommes sont plus nobles, plus sublimes, d'un caractère plus élevé, c'est-à-dire qu'elles ont moins de part que celles des femmes aux effets sensibles, tels que ravissements, extases, représentations imaginatives, émotions affectives, etc. » [1]

3. IL Y A PLUS D'HOMMES QUE DE FEMMES CANONISÉS.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il y ait plus de femmes que d'hommes appelées aux faveurs extraordinaires de la vie mystique. Pour qu'on ne soit point tenté de supposer que ces faveurs sont naturelles plutôt que surnaturelles, qu'elles ne sont l'apanage que des femmes, ou une caractéristique du sexe pieux, rappelons

1. *Sagesse Sacrée*, p. 136.

que le nombre des hommes, qui sont canonisés et proclamés saints, est beaucoup plus considérable que celui des femmes. Des motifs d'ordre purement humain et des motifs d'ordre ecclésiastique en donnent la raison, bien que le nombre des saints canonisés ne nous permette pas de tirer aucune conclusion certaine relativement à la quantité des saints qui sont réellement dans le ciel. Les saints canonisés sont vraiment peu nombreux en comparaison de ceux qui n'ont pas eu cet honneur. Ne sont canonisés que ceux que la voix publique de l'Église et des fidèles a proclamés saints et que Dieu, dans un but déterminé par sa sagesse, a voulu distinguer dans son Église par un honneur tout particulier, et proposer spécialement à la vénération et à l'imitation des fidèles. Quoiqu'il en soit, voici mon raisonnement : puisque les hommes canonisés sont plus nombreux que les femmes, on ne peut pas dire que les visions, les locutions, les révélations, le don des miracles, et autres faveurs semblables, sont le privilège exclusif des femmes dévotes. On examine ces phénomènes dans les procès de canonisation, on les étudie avec le soin le plus scrupuleux dans le cas de tous les saints non martyrs; nous pouvons donc affirmer qu'il y a plus d'hommes que de femmes chez qui on rencontre des visions, révélations, manifestations et phénomènes extraordinaires de la vie surnaturelle. Je ne dis pas que tous les saints ont été mystiques; je ne dis pas que pour être saint, il faille être favorisé de phénomènes surnaturels ; mais il est certain que dans la vie de presque tous les saints, nous lisons le récit de ces faveurs et grâces extraordinaires ; en outre, nous l'avons vu, ces phénomènes sont toujours pris en considération, lorsqu'il s'agit d'un procès de béatification et de canonisation. C'est pourquoi, pour les hommes, bien plus souvent que pour des femmes, les dons et les œuvres d'une nature

supérieure et extraordinaire, dont s'occupe la théologie mystique, ont été soumis à l'examen rigoureux de l'Église, et, après cet examen, ont été authentiquement jugés dignes d'être publiés comme vrais et incontestables.

4. NÉCESSITÉ D'UNE PRUDENTE DIRECTION SPIRITUELLE DANS LA VIE MYSTIQUE.

Si nous repassons dans notre souvenir les différents sujets traités dans cet ouvrage, nous nous sentirons pleins d'admiration et de louange en face des voies merveilleuses par lesquelles Dieu conduit ses enfants privilégiés. Mais aussi combien nous serons souvent et forcément frappés des difficultés et des dangers dont ces âmes sont environnées; et, combien nous comprendrons conséquemment la nécessité pour elles d'une attentive et prudente direction spirituelle. Les confesseurs et les directeurs ont donc un devoir très important, et parfois très ardu, à remplir, exposés qu'ils sont, en vertu de leur charge, à rencontrer de ces cas qui sont d'autant plus étonnants qu'ils sont moins communs. Non pas, cependant, qu'ils soient si rares qu'on est généralement porté à se l'imaginer. Peut-être, ne sont-ils pas faciles à connaître. C'est possible; mais en lisant ce que les théologiens nous disent sur ce sujet, en examinant avec soin les signes qui accompagnent les divers genres de contemplation et ses multiples degrés, il est possible, même dans nos temps affairés, de découvrir des cas semblables. Quelquefois, et le plus souvent, ce sera dans les maisons religieuses, mais quelquefois aussi, dans le monde, et le plus fréquemment, peut-être, chez les personnes les plus simples et les moins lettrées. J'ai présente à l'esprit une sainte âme ainsi privilégiée, dont l'état de perfection auquel elle a été appelée est

ignoré d'elle-même et du monde. Et, parmi ceux qui appartiennent à la classe des gens instruits, j'en sais plus d'un capable, sans recourir cependant à l'oraison discursive, de passer des heures délicieuses en contemplation devant le Très Saint-Sacrement.

Quant aux phénomènes mystiques qui ont lieu en dehors de la contemplation, je crois utile, pour la direction des confesseurs et des pénitents, de répéter ici, en finissant, ce que j'ai écrit dans un précédent ouvrage. On y trouvera un abrégé des conseils que les mystiques réitèrent si souvent.

Voici donc, à propos des visions, des révélations et autres manifestations surnaturelles, quelques avis importants :

5. ABRÉGÉ DES RÈGLES DE DIRECTION TOUCHANT LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES EN DEHORS DE LA CONTEMPLATION.

Tout d'abord, on ne doit pas, à première vue, supposer que les âmes ainsi favorisées sont le jouet d'une illusion; pas plus qu'on ne doit, à première vue, considérer les visions et autres phénomènes comme venant du Saint-Esprit. La vertu ne consiste pas dans ces faveurs, mais dans les bonnes œuvres, dans l'accroissement de la grâce et de la charité; car nous avons vu que des hommes pervers ont quelquefois reçu des révélations, tels Balaam, Caïphe, et d'autres encore. Ceux qui en sont favorisés ne doivent donc point se regarder comme des saints. En même temps, il faut avoir un grand respect pour les manifestations de ce genre, selon l'avis de saint Paul : « N'éteignez pas l'Esprit. Ne méprisez pas les prophéties. Eprouvez tout; et approuvez ce qui est bon. » [1]

1. 1 Thessal. v, 19-21

Comment discerner les révélations et visions qui sont véritables de celles qui sont fausses ?

Pour se préserver de la déception et de l'erreur en pareille matière, il est absolument indispensable de prier et d'étudier chaque cas avec le plus grand soin. L'humilité est aussi de toute nécessité, parce que Dieu a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits. [1] Nous considérerons donc, d'abord, la personne qui fait la révélation; puis, la personne à qui la révélation est faite; et, enfin, la nature de la chose révélée, avec ses effets ou résultats.

(1) De qui vient la vision ou révélation ? Est-elle d'un esprit bon, ou d'un mauvais? Un bon Ange, nous dit-on, commence par exhorter au bien et persévère dans cette voie ; un ange mauvais pousse d'abord au bien, et puis incline au mal. L'ange bon, dès le début, cause de la crainte, et aussitôt prodigue consolation et encouragement; le mauvais ange jette dans la stupeur et ne laisse que la désolation. On examinera aussi sous quelle forme l'ange est apparu. Car s'il apparaît sous la forme d'une bête, d'un monstre, sous une figure humaine, mais qui offre quelque chose de difforme ou de ridicule, il faut le prendre pour un esprit mauvais.

(2) La personne qui reçoit la vision. Il faut se rendre compte des dispositions des personnes, voir si elles sont d'un tempérament bilieux, mélancolique, parce que ces personnes sont aisément victimes des extravagances de l'imagination ; ou si elles ont une bonne santé, un cerveau bien équilibré. L'âge lui-même devra être pris en considération, parce que, s'il s'agit d'une personne très âgée, on peut avoir affaire à un cerveau troublé ou peu solide ; à un cœur léger, si la personne est trop jeune. Il sera avantageux aussi

1. S. Luc x, 21.

de connaître l'inclination dominante de la personne, l'idée qui la préoccupe. Saint Léon dit que le démon, pour exercer sa malice, prend occasion de ce qui occupe constamment un esprit. Si une âme éprouve de fortes inclinations pour une chose qu'elle suppose révélée, la vision peut aisément alors venir d'elle même ou du démon. On reconnaîtra cette disposition chez un pénitent qui, ayant reçu de son confesseur la défense d'arrêter sa pensée, ou de prêter aucune attention à ces choses, s'en attriste et se met à tenir des propos contre le confesseur. Dans des cas semblables, la conclusion est que la vision tire son origine de l'esprit malin, parce que quiconque se laisse guider par l'esprit de Dieu, ne s'attriste pas des directions que lui donne un confesseur, mais s'efforce d'y conformer sa conduite. Il est aussi de la plus haute importance de voir si la personne est instruite, à qui elle se confesse; si elle se livre à des sortes de pénitences singulières, à des dévotions qui n'ont pas reçu l'approbation de ses supérieurs; s'il s'agit d'une personne novice ou déjà avancée dans la vertu. Par dessus tout, qu'on fasse bien attention si cette personne est soumise à ses supérieurs et à son confesseur; s'il n'en est pas ainsi, il y a certainement chez elle danger d'erreur et de déception. En s'écartant de la direction de son confesseur, elle met obstacle au moyen par lequel Dieu communique ordinairement sa volonté, même au sujet de ses faveurs de choix. Ce sera un signe de déception, si elle parle à d'autres de ses révélations et de ses visions, car il y a là une marque d'orgueil et de vanité. La demande de fréquents entretiens en ce sujet avec les confesseurs et les directeurs spirituels, de longs récits des visions et apparitions, des appréhensions que l'on éprouve, sont autant de symptômes indiquant qu'on est en face d'une personne trompée. C'est à propos des illusionnées de ce genre que Gerson a écrit cette

phrase : « *Expertis credite nominatim Augustino et Bonaventuro, vix est alter pestis vel efficacior ad nocendum vel insanabilior.* »

(3) Les révélations et visions elles-mêmes, et leurs effets. A ce double point de vue, nous devons faire les observations suivantes :

1. Il faut voir s'il y a dans ces phénomènes quelque chose de faux, parce que, dans ce cas, ils ne sauraient procéder de l'Esprit de vérité. Il est donc nécessaire de bien se rendre compte que les révélations et visions sont en tout point d'accord avec la sainte Écriture, avec la foi et les bonnes mœurs, avec la théologie, avec l'enseignement et les traditions de l'Église.

2. Si elles ont trait à des choses nécessaires ou d'une importance grave, parce que les révélations qui portent sur des choses inutiles ou futiles ne sont que des tromperies.

3. La révélation qui fait connaître les défauts et les fautes du prochain ne peut être que très suspecte, surtout si on entend une voix intérieure ou extérieure manifestant ces fautes et défauts.

(4) Si la révélation suggère même une chose bonne mais extraordinaire et contraire à l'usage, comme, par exemple, de jeûner longtemps au pain et à l'eau, il y a lieu de se méfier.

Quant à l'effet de ces manifestations ou communications, plusieurs points sont à examiner :

1. Ces effets poussent-ils l'âme à la vertu, aux bonnes œuvres, au désir efficace et à la détermination de souffrir pour Jésus-Christ ; au mépris et à l'abnégation de soi ?

2. Produisent-ils la paix, la lumière, la certitude ; et, laissent-ils après eux un accroissement d'amour de Dieu et de respect pour les choses saintes ? Sont-ils suivis de croix, de mortifications, et tendent-ils à la manifestation de la foi et au bien de l'Église ?

3. Enfin, il faut voir si la sainte crainte du Seigneur subsiste dans l'âme, cette crainte salutaire qui fait qu'on apporte une vigilance plus prudente dans l'accomplissement de ses devoirs, de crainte de déplaire à Dieu. C'est là un des meilleurs effets, suivant la parole de saint Paul aux Philippiens : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement. » Si, au contraire, l'âme en ressent trop de confiance et de laisser-aller, un manque de circonspection et de pieuse crainte, les prétendues communications sont l'œuvre de l'esprit malin; car, cet esprit fait disparaître de l'âme la crainte de Dieu, afin de pouvoir l'entraîner au péché, comme c'est arrivé pour Ève, lorsque le démon lui dit : « Vous ne mourrez point de mort. »[1]

6. DERNIÈRES PAROLES AU LECTEUR.

Nous allons clore notre longue et parfois difficile exposition de la vie mystique de l'âme sur cette terre. Nous avons étudié la contemplation en elle-même et dans ses multiples phases, en tant qu'elle est la fin et l'objet principal de cette vie. Comme préparation à la contemplation, nous avons dû parler de la prière, de la mortification, des purifications actives et passives; pour compléter notre travail, il était nécessaire d'expliquer les différentes voies par lesquelles la vie mystique se manifeste à l'extérieur, les phénomènes physiques par lesquels Dieu nous fait connaître de temps à autre la sainteté suréminente et héroïque de ses saints et de ses serviteurs. Nous voudrions, pour la dernière fois, rappeler à nos lecteurs que quiconque veut atteindre à la perfection et au plein usage de la contemplation, doit le faire en se

1. *Vie Monastique*, pp. 216 et suiv. Ces observations sont tirées surtout de Cajetan de Alexandris. (*Confession Monastique*, ch. VIII, s. III.)

perfectionnant lui-même dans toutes les vertus, et particulièrement dans les vertus théologales. Il en est qui, aux débuts mêmes de la vie spirituelle, peuvent avoir un avant-goût et un faible aperçu de la vie contemplative ; mais l'expérience solide, vraiment utile, de cette vie ne peut s'acquérir que lorsqu'on possède en soi certains degrés de perfection dans la pratique des vertus. « Le Christ n'est pas seulement la porte ; il est encore le gardien de la porte ; sans sa permission nul ne peut entrer, comme il le déclare lui-même : « Personne ne vient au Père si ce n'est par moi ; » [1] ce qui veut dire que nul n'arrive à la contemplation de la Divinité, si avant tout, il ne s'est réformé, par la perfection dans l'humilité et la charité, en se rendant conforme à Jésus dans son humanité. » [2]

Nos lecteurs se souviendront aussi que c'est la grâce habituelle qui unit l'âme à Dieu, et la met à même de mériter et d'obtenir, en temps voulu, l'éternelle béatitude. La charité unit pareillement l'âme à Dieu comme à son objet; c'est principalement par les actes de cette vertu qu'on mérite, ici-bas, un accroissement de grâce, et, là-haut, un accroissement de gloire. La contemplation, cependant, suppose la grâce et l'union à Dieu comme ses fondements; elle comprend la charité comme une de ses parties intégrantes. Voilà pourquoi elle s'occupe de Dieu, est ordonnée à Dieu, unit l'âme à Dieu comme à son principe, son objet et sa fin : c'est le commerce le plus complet, le plus parfait, que l'homme, voyageur sur la terre, puisse avoir avec Dieu, de qui il vient et vers qui il doit tendre.

Que tous, enfin, réfléchissent souvent à la parole de Notre-Seigneur : « Celui qui persévèrera jusqu'à la fin sera sauvé. » [3]

1. S. Jean xiv, 6. 2. *Échelle de la Perfection*, p. 146.
3. S. Mat. x, 22 et xxiv, 13.

La persévérance est indispensable pour tous; les âmes même les plus élevées et les plus richement favorisées ont besoin de se rappeler sans cesse cette vérité. Comme le fait justement remarquer Mgr Ullathorne :

« L'âme qui a été une fois favorisée des lumières de la contemplation, ne serait-ce que pour peu de temps, ne saurait jamais l'oublier, et ne peut plus redevenir ce qu'elle était auparavant. L'étendard du bien, plus éminent, plus pur, est désormais implanté dans l'esprit et dans la conscience. Revenir au mal serait beaucoup plus effrayant et plus pénible qu'auparavant; le déchirement de la conscience serait bien plus terrible. Abandonner Dieu après que la lumière de sa face a brillé avec sa suavité et sa puissance sur l'âme, serait une apostasie spirituelle, à laquelle s'appliqueraient avec trop de raison les paroles de saint Paul : « Il est impossible, dit-il (c'est-à-dire difficile), que ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don du ciel, qui ont été rendus participants du Saint-Esprit, qui se sont nourris de la sainte parole de Dieu et des grandeurs du siècle à venir, et qui après cela sont tombés (il est difficile) qu'ils se renouvellent par la pénitence. »[1] Les chutes de ce genre, après la vraie contemplation, sont certainement rares. Bien plus fréquents sont les cas où il y a une fausse prétention à cette faveur, où une pure illusion de l'imagination fait croire à l'union de l'esprit et du cœur avec la lumière divine, et fait naître la suffisance à la place de l'humilité. La véritable contemplation entraîne avec elle une telle connaissance de Dieu et de soi-même, produit une telle charité, une si profonde humilité, et inspire une telle horreur du péché, que l'âme est d'autant plus rapprochée de Dieu et plus détachée de son égoïste personnalité. »

1. Hébr. vi, 4-6.

La prière est le grand moyen de persévérance ; c'est donc pour un appel à la prière que, comme dernière recommandation, je demande toute l'attention des lecteurs. De la partie de cet ouvrage qui traite de la prière, qu'il me soit permis de tirer trois conclusions d'une souveraine importance ; je les formule dans les termes du docte et pieux évêque que je viens de citer. « D'abord, dit-il, en toute sorte de prière, qu'elle soit vocale, méditative, aspiratoire ou contemplative, si la manière de prier est différente, l'esprit est le même. Toute prière a une fin dernière unique, notre béatitude en Dieu, et doit se poursuivre en esprit et en vérité. Et puis, toute espèce de prière conduit à la récollection intérieure, suivant le don et la disposition de chacun. Lorsque cette récollection s'élève jusqu'à la contemplation, elle atteint le degré le plus éminent de la prière : là, il n'y a plus entre l'âme et Dieu que ses dons si précieux. C'est, dans la briéveté du temps, un certain avant-goût de l'éternelle contemplation de Dieu. Enfin, les plus grands fruits de la prière ne sont pas visibles au moment de la prière ; on ne ressent qu'une certaine lumière, un rafraîchissement, une consolation. Même ces jouissances sont quelquefois retirées en vue de la correction, de l'amendement, ou de la discipline de l'âme ; mais le souvenir de ce rafraîchissement est un précieux encouragement à l'heure de la prière. La grande récompense de la prière est réservée pour l'éternité, et l'âme généreuse s'écriera : Donnez-moi maintenant les épines, et gardez la couronne pour l'éternité. » [1]

1. *Patience Chrétienne*, p. 206.





Table analytique



1-507. — AVIGNON, IMP. AUBANEL FRÈRES.

